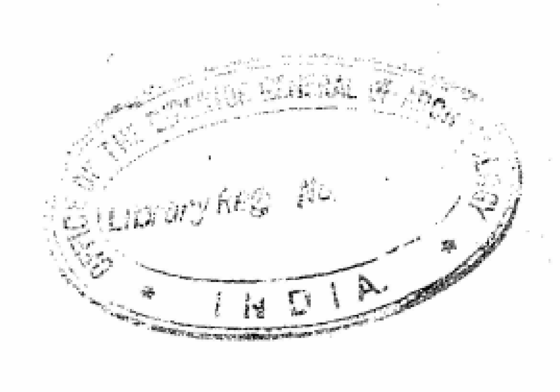

Library Reg. No.
INDIA



ZEITSCHRIFT

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

*

Im Auftrage der Gesellschaft

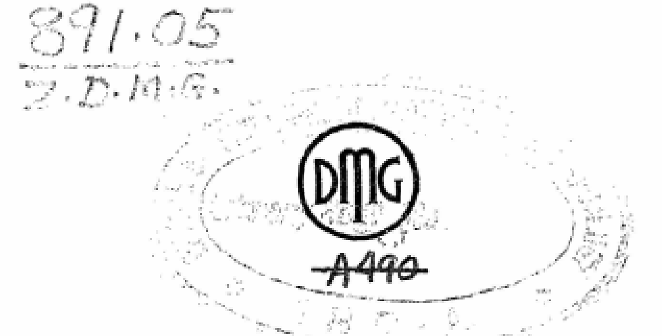
herausgegeben von

Georg Steindorff



Neue Folge · Band 8

(Band 83)



LEIPZIG 1929

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
IN KOMMISSION BEI F. A. BROCKHAUS

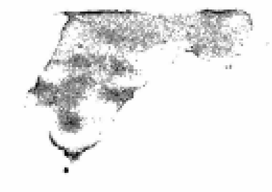
INHALT

des 85. (der N. F. 8.) Bandes der

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Aufsätze:

Bücherbesprechungen:



Philologie, Geschichte und Archäologie in Indien.

Vortrag gehalten auf dem Fünften Deutschen Orientalistentag.

Von Heinrich Lüders.

Für den deutschen Indologen hat der Ort, an dem sich in diesem Jahre zum fünften Male die deutschen Orientalisten versammelt haben, eine ganz besondere Bedeutung. Hier in Bonn wurde bei der Wiedereröffnung der Universität im Jahre 1818 der erste deutsche Lehrstuhl für Sanskrit begründet und August Wilhelm von Schlegel übertragen. Die Regierung tat zur Förderung dieser ersten Pflanzstätte der Indologie noch mehr; sie stattete die Universitätsdruckerei mit Typen für den Druck von Sanskrittexten in Originalschrift aus, die später auch Bopp für die Berliner Akademie erlangte. Goethe urteilte damals: „Ein großes und beinahe unausführbares Unternehmen scheint mir das einer Sanskritdruckerei am Rheine; deshalb ist es jedoch um so respektabler; Indus und Ganges mögen ihren Segen dazu erteilen".

Nun, Indus und Ganges ließen es in der Tat geschehen, daß Sarasvatī, die Göttin der heiligen Rede, von ihren Ufern auszog, um auch in deutschen Landen sich einen Sitz zu bereiten. Zu den Zuhörern Schlegels gehörte 1819 und 1820 auch Heinrich Heine, der allerdings nur Schlegels germanistische Vorlesungen besuchte. Er bewunderte Schlegel damals ebenso sehr, wie er ihn später verspottete. Er feierte ihn in Sonetten als den Mann, der unermüdlich Schätze aus der ganzen Welt zusammengeschleppt habe, sogar zu Brahmas Heiligtum gedrungen sei und Perlen aus dem Ganges haben wollte, und in einer Anmerkung dazu bemerkt er: „Portugiesen, Holländer und Engländer haben lange Zeit jahraus jahrein

auf ihren großen Schiffen die Schätze Indiens nach Hause geschleppt; wir Deutsche hatten immer das Zusehen. Aber die geistigen Schätze Indiens sollen uns nicht entgehen. Schlegel, Bopp, Humboldt, Frank usw. sind unsere jetzigen Ostindienfahrer; Bonn und München werden gute Faktoreien sein". Für Bonn wenigstens sollte sich diese Prophezeiung alsbald erfüllen. Als Schlegel zum ersten Male im Sommersemester 1822 Anfangsgründe des Sanskrit las, saß zu seinen Füßen Lassen, der, obwohl Norweger von Geburt, sein Leben lang auf deutschem Boden wirkte und hier in Bonn, als Nachfolger Schlegels, seine Indische Altertumskunde schrieb, das monumentale Werk, das die Ergebnisse der ersten Periode unserer Philologie zusammenfaßte und abschloß.

Es lag in den politischen Verhältnissen begründet, daß sich der Aufbau der indischen Philologie in Deutschland außer allem Zusammenhang mit den indischen Gelehrten vollzog. Die Pioniere der indischen Altertumswissenschaft englischer Nationalität, Wilkins, Sir William Jones, Colebrooke, Wilson, Prinsep, sie alle trieben ihre Studien im Lande selbst, unterstützt von den einheimischen Pandits. Den deutschen, und ebenso übrigens auch den französischen Sanskritisten, war diese Quelle der Erkenntnis verschlossen; sie konnten nur aus literarischen Werken schöpfen, die zunächst quantitativ dürftig genug waren. Schon Bopp plante zwar eine Reise nach Indien, aber der erste deutsche Indologe, dem es vergönnt war, in Indien selbst zu studieren, war Haug, dem 1859 eine Professur für Sanskrit in Poona übertragen war. Sieben Jahre später folgte ihm Kielhorn und schon 1863 war Bühler an das Elphinstone College in Bombay berufen. Durch Bühler und Kielhorn ist es erst zu einer wirklichen Durchdringung und gegenseitigen Befruchtung westlicher und einheimischer Gelehrsamkeit gekommen. Beide haben stets rückhaltlos anerkannt, wie viel sie der Hilfe und Unterweisung der Pandits bei ihrer Arbeit verdankten. Anderseits haben sie erst die einheimische Gelehrtenwelt mit geschichtlicher Auffassung und den kritischen Methoden, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts im Westen ausgebildet waren, vertraut gemacht. Das war den Männern,

die bis dahin in Indien gewirkt hatten, nicht möglich gewesen, weil sie selbst nicht Philologen oder Historiker im eigentlichen Sinne waren, auch nicht Gelegenheit hatten, als Lehrer durch Unterricht zu wirken. Sir Charles Wilkins kam als "writer" im Zivildienst der Ostindischen Kompagnie nach Indien. Sir William Jones war Puisne Judge of the Supreme Court zu Fort William in Bengalen, Wilson gehörte zunächst dem Medical Service an und war später Wardein an der Münze in Calcutta, Prinsep war sein Nachfolger in dieser Stellung. Nur Colebrooke ist einige Jahre Professor des Sanskrit am College von Fort William gewesen, aber auch nur im Nebenamte. Er war Mitglied des Obersten Appellationsgerichtshofes in Calcutta und unter Lord Minto Mitglied des Council.

Die einheimische Gelehrsamkeit konnte, als jene Engländer mit ihr bekannt wurden, auf eine vieltausendjährige Vergangenheit zurückblicken. Sie war am Veda, der Sammlung der ältesten heiligen Schriften, erwachsen. Diese ganze gewaltige Literatur wurde jahrhundertelang mündlich überliefert. Wann der erste vedische Text aufgezeichnet worden ist, wissen wir nicht, wohl aber können wir feststellen, daß wenigstens die Sammlung des Ṛgveda, der ältesten Lieder, mit der größten Sorgfalt überliefert ist. Uns fällt es schwer zu begreifen, wie das menschliche Gedächtnis ausreicht, diese ungeheuren Textmassen zu bewahren. Noch erstaunlicher erscheint es uns vielleicht, daß die Sammlung, Ordnung und Fixierung ohne die Hilfe der Schrift erfolgen konnte. Aber wir hören nichts davon. Die Schrift war um die Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. sicherlich in Indien bekannt; die Differenzierung, die sie um diese Zeit in den Inschriften des Aśoka in den verschiedenen Teilen Indiens aufweist, beweist, daß sie schon geraume Zeit gebräuchlich gewesen sein muß. Aber in der älteren Zeit scheint sie nur für die Bedürfnisse des Verkehrs, nicht für die Niederschrift literarischer Werke benutzt zu sein. Daß die mündliche Überlieferung auch umfangreicher Texte möglich ist, wird durch die Rivalen der Brahmanen, die Buddhisten, bestätigt. Auch der buddhistische Kanon soll zunächst jahrhundertelang mündlich überliefert worden sein und erst im

ersten Jahrhundert v. Chr. unter dem singhalesischen König Vaṭṭagāmani schriftlich fixiert sein. Wir haben keinen Grund diese Angaben zu bezweifeln. Aus den kanonischen Texten der Buddhisten lernen wir das Leben der Mönche bis in alle Einzelheiten hinein kennen; niemals ist von Lesen und Schreiben der Texte, von Manuskripten oder Schreibutensilien in den Klöstern die Rede. Für den Fall, daß ein Text verloren zu gehen drohte, wird vorgeschrieben, daß ein Mönch zur benachbarten Gemeinde gehen, den Text auswendig lernen und wieder zurückkehren solle. Charakteristisch ist, daß ein Mann von ausgebreitetem Wissen, nicht ein „belesener" Mann genannt wird, sondern *bahuśruta,* „einer der viel gehört hat", und daß jeder Sutratext mit der Formel eingeleitet wird: „So habe ich gehört". Freilich darf man, um die Gedächtnisleistung der sogenannten Vedis, der „Vedawisser", richtig zu beurteilen, nicht außer acht lassen, daß sie die Texte wohl bis auf den letzten Akzent richtig zu rezitieren wissen, aber von dem Inhalt so gut wie nichts verstehen. Sie sind eben nichts weiter als wandelnde, lebende Textbücher. Diese Klasse von Leuten ist jedenfalls in früheren Zeiten viel zahlreicher gewesen als heute, aber auch heute, wo fast jeder vedische Text gedruckt ist, sind sie noch nicht ausgestorben. Als ich mit meiner Frau in Begleitung einiger indischen Freunde in Conjeeveram war, führte uns der Oberpriester des Ekāmbaranāth-Tempels zunächst in festlichem Zuge unter Vorantritt von Musik durch eine Anzahl der herrlichen Tempel, die die alte Hauptstadt der Pallavas schmücken. Für die Mittagsstunde, die wir in dem Zimmer eines leerstehenden Hauses verbrachten, hatte uns der liebenswürdige Mann dann einen besonderen Genuß bereitet. Von zwei jüngeren Brahmanen begleitet, rezitierte er Taittirīya- und Ṛgvedasaṃhitā, wobei er sich behaglich der Oberkleidung entledigte, und als er unsere Freude an dem Dargebotenen bemerkte, ließ er noch einen andern Brahmanen kommen, der Gesänge aus dem Sāmaveda vortrug, deren Wohlklang nur dadurch etwas beeinträchtigt wurde, daß der Vortragende völlig heiser war. Derartige Vedarezitationen finden in Conjeeveram in regelmäßigen

Zeitabständen im Śrīdevarājasvāmi-Tempel statt und bei großen Festen sollen sich bis zu 1000 der Aiyangar Brahmanen dazu einfinden. Ich möchte übrigens meinem Priesterfreunde kein Unrecht tun und behaupten, daß auch er nichts von dem Texte, den er rezitierte, verstanden habe; er sprach jedenfalls ausgezeichnet Sanskrit, die einzige Sprache, in der wir uns verständigen konnten. Sicherlich stehen unter den Vedakennern, was das Verständnis der Texte betrifft, die sogenannten Yājñikas auf einer höheren Stufe, d. h. diejenigen Brahmanen, die vedische Ritualtexte auswendig lernen und darnach noch heute vedische Opfer verrichten. Als wir in Madras einen Nachmittag in dem Hause des Sir Śivasvāmi Aiyyar zubrachten, hatte unser Wirt zwei Brahmanen bestellt, die das Śrautasūtra des Āpastamba rezitierten und erzählten, daß sie wiederholt auch Śrauta-Opfer nach den Vorschriften dargebracht hätten. Die Kenntnis des vedischen Rituals und seiner Texte ist im Laufe der Zeit wohl zurückgedrängt worden, aber sie ist nicht verschwunden. In Poona, der einstigen Hauptstadt der Peshwas im westlichen Indien, versucht man das Studium der vedischen Ritualtexte zu beleben, wobei weniger philologisch-historische als praktische Gesichtspunkte maßgebend sind. Man hat in Verbindung mit dem New Poona College einen Mīmāṃsāvidyālaya errichtet, der dem theoretischen und praktischen Studium der Opferwissenschaft dient. Der Besucher betritt zunächst einen kleinen Hof, wo in langen Reihen Kuhfladen, zu Kugeln geformt, trocknen, die bestimmt sind, die Opferfeuer zu unterhalten. An einer Seite ist Kuśagras angepflanzt, das zur Bereitung der Opferstreu dient. In einem Verschlage steht samt ihrem Kalbe die Kuh, die die Milch für die Opfer liefert. In der Mitte des Platzes erhebt sich die Agniśālā, das Feuerhaus, mit seinen vier Altären, ein Raum, der natürlich von einem Nicht-Hindu nicht betreten werden darf. Wir durften nur durch die Fensteröffnungen hineinblicken. In einem Nebenraum ist eine Sammlung von Opfergeräten untergebracht, genau nach den Vorschriften angefertigt, die vollständigste, die ich je gesehen. Die Sammlung dieser Geräte ist verkäuflich, und es ist schade, daß der

enorm hohe Preis, der dafür gefordert wird, es unmöglich macht, sie für indologische Seminare in Deutschland zu erwerben. Das Institut befaßt sich auch mit dem Druck der einschlägigen Literatur, und der Brahmane, der uns herumführte, überreichte mir zum Abschied schön in Schwarz- und Rotdruck ausgeführte Pläne für die Herstellung der oft sehr komplizierten Opferaltäre. In dem Institut werden auch praktisch die vedischen Opfer ausgeführt und bei einem zweiten Besuche durften wir der Verrichtung eines abendlichen Agnihotra beiwohnen. Niemals vielleicht ist mir der eigenartige konservative Zug, der das indische Geistesleben beherrscht, so stark zum Bewußtsein gebracht worden als an jenem Abend, da ich den Brahmanen, in sein rituelles Gewand gehüllt, vor den flackernden Feuern die Mantras rezitieren und die Zeremonien verrichten sah in denselben Formen, wie sie vor tausenden von Jahren festgesetzt wurden. Es wäre ganz falsch von einer geistigen Starrheit des indischen Lebens zu sprechen; im Gegenteil, eine Überfülle von Ideen sind im Wandel der Zeiten indischem Boden entquollen. Aber das Alte, mag es auch eine zeitlang in den Hintergrund gedrängt werden, es stirbt nicht; es bewahrt seinen Platz neben dem Neuen, und das schafft diese oft verwirrende Fülle der Linien in dem Gesamtbilde indischen Lebens, das meines Erachtens für uns nur auf dem Wege historischer Betrachtung zu klären ist.

Wenn man jetzt so eifrig an der Wiederbelebung des Studiums und der praktischen Betätigung der vedischen Opferwissenschaft arbeitet, so hängt das, wie mir scheint, auch mit dem Erstarken des Nationalgefühls zusammen. Man betont stärker die eigne Kultur, deren Wurzel in Indien mehr als in jedem andern Lande die Religion ist. Ich habe auch sonst beobachten können, wie bisweilen gerade Hindus der höheren Schichten, die durch längeren Aufenthalt in Europa und durch die Beherrschung oft mehrerer europäischer Sprachen völlig mit westlichen Anschauungen vertraut, aber ausgesprochen national gesinnt waren, geflissentlich ihre Orthodoxie zur Schau trugen. Auch im buddhistischen Gebiete tritt Ähnliches zutage. Ein kleiner Zug mag das illustrieren. Der treffliche

und ungewöhnlich gut unterrichtete Fahrer, der uns in seinem Auto durch die Urwälder Ceylons führte, stammte aus einer christlichen Familie; er selber war aber wieder zum Buddhismus übergetreten und seine Äußerungen über diesen Religionswechsel ließen erkennen, daß er darin weniger eine Glaubenssache als eine Prestigefrage sah.

In den ältesten Zeiten war der Vedi der einzige Träger der Wissenschaft gewesen — wenn man diesen Namen für das Wissen der Zeit gebrauchen darf. Seit dem Beginn des indischen Mittelalters begann aber die Wissenschaft sich mehr und mehr vom Veda zu lösen; es bildeten sich die selbständigen Fachwissenschaften, die Sprachwissenschaft und Poetik, die Philosophie, die Rechts- und Staatswissenschaften, Astronomie und Medizin. Die Träger dieser Wissenschaft waren die Śāstris oder Paṇḍits. Der Unterricht beruhte, ebenso wie bei den Vedis, auf dem Ein-Lehrer-System. Ein Gelehrter versammelte eine Anzahl junger Leute um sich und unterwies sie in dem Śāstra, dem Wissenszweige, dessen Studium er sich gewidmet hatte. Die Schüler lebten in seinem Hause und standen während ihrer Studienzeit völlig unter seiner Leitung und Aufsicht. Der Unterricht wurde nicht fest bezahlt, doch war es üblich dem Lehrer beim Abschluß des Studiums nach Vermögen eine *gurudakṣiṇā*, ein Geldgeschenk, zu überreichen. Im übrigen war der Lehrer für seinen Unterhalt auf die Gaben angewiesen, die der Fürst des Landes oder wohlhabende Gönner ihm zukommen ließen, und das Mäzenatentum versagte im allgemeinen nicht. Fürsten, die besonders für die Wissenschaft interessiert waren, liebten es aber auch, eine größere Anzahl von solchen Lehrern entweder zeitweilig oder dauernd an einem Orte zu versammeln, zumal da dadurch eine Gelegenheit zu den in Indien stets sehr beliebten Disputationen gegeben war. Im Beginn unserer Zeitrechnung war Taxila ein solcher Sitz der Gelehrsamkeit geworden. An der eigenartigen Bauweise der Häuser glaubt man in einem Teile der heute wieder aufgedeckten Stadt das Universitätsviertel zu erkennen. Andere Zentren wie Mithilā oder Nabadvīp, der Geburtsort des berühmten Vaiṣṇava Reformators Caitanya, haben den Ruhm

ihrer Sanskritschulen bis auf den heutigen Tag bewahrt. Private Mildtätigkeit schuf solche Schulen vielfach auch in Verbindung mit Tempeln und Maṭhas, und an besonders heiligen Stätten, wo zahlreiche Scharen von Pilgern zusammenströmten und die Gaben daher reichlich flossen, entwickelten sie sich zu großer Blüte; so sind vor allem die Sanskritschulen von Benares entstanden. Ganz ähnlich in Ursprung und Gestaltung war übrigens auch die höhere Erziehung der Muhammedaner in Indien. Schulen, durch staatliche oder private Mittel unterstützt, wurden mit den Moscheen verbunden und manche von ihnen wie die von Gopāmau und Khairābād in Oudh oder Jaunpur in der Nähe von Benares, zogen Schüler nicht nur aus ganz Indien, sondern auch aus Afghanistan und Bukhara an.

Das indische Unterrichtssystem hatte unzweifelhaft gewisse Nachteile. Der Schüler steht zu dem Lehrer in einem unbedingten Abhängigkeitsverhältnisse; so wird ein Autoritätsglaube großgezogen, der die freie Entfaltung eigener Forschung und den Fortschritt der Wissenschaft erschwert. Charakteristisch für die indische Auffassung ist eine kleine Geschichte in der Chāndogya-Upaniṣad. Da wird erzählt, wie der junge Satyakāma Jābāla in tiefer Waldeinsamkeit die Erkenntnis des Brahman erlangt. Poetisch wird das als eine Offenbarung hingestellt, die ihm durch einen Stier, das lodernde Feuer, eine Wildgans und einen Tauchervogel zuteil wird. Er kehrt zu seinem Lehrer zurück, der aus seinem strahlenden Aussehen schließt, daß er das Brahman erkannt habe, und ihn fragt, wer ihn denn unterwiesen habe. „Andre als Menschen“, ist die Antwort, „aber ich wünsche, daß der Ehrwürdige mir es kund tue. Denn ich habe von Leuten, die dem Ehrwürdigen gleichen, gehört, daß, von dem Lehrer erlernt, die Wissenschaft den geradesten Weg geht“. „Da“, heißt es, „tat der Lehrer ihm ganz dasselbe kund. Dabei wich nichts ab“. Deutlich kommt hier zum Ausdruck, daß nur das vom Lehrer übermittelte Wissen Geltung hat.

Es ist ferner nicht zu leugnen, daß bei dieser Unterrichtsart eine starke Spezialisierung eintritt. Da der Lehrer im allgemeinen nur in einem Śāstra, einem Wissenszweige, Bescheid

weiß und unterrichtet, fehlt der befruchtende Einfluß benachbarter Disziplinen. Daß von moderner philologisch-kritischer Methode, von historischer Auffassung der Tatsachen keine Rede sein kann, ist selbstverständlich.

Anderseits ist es aber nicht zu bestreiten, daß die traditionelle Gelehrsamkeit der Śāstris und Paṇḍits eine Tiefe erreichte, wie sie die notwendigerweise mehr in die Breite gehende westliche Wissenschaft niemals erzielen kann. Wer in die tiefsten Geheimnisse indischer Philosophie oder Sprachwissenschaft tauchen will, der muß auch heute noch zu diesen lebendigen Quellen des Śāstri-Wissens gehen. Denn ausgestorben ist die einheimische Sanskritwissenschaft noch keineswegs; mir sind in Indien eine Anzahl ihrer Vertreter begegnet, deren Leistungen mich mit Bewunderung erfüllt haben. Aber sie hat schwer um ihre Existenz zu kämpfen. Der härteste Schlag wurde ihr dadurch versetzt, daß die Regierung 1834 das Englische zur Grundlage des höheren Unterrichts machte. Der Beschluß wurde nicht ohne Widerspruch durchgesetzt. Die Partei der Orientalisten wollte die höhere Bildung auf das Studium der klassischen Sprachen des Ostens aufbauen, aber sie unterlag vor der Beredsamkeit Lord Macaulays, der damals Mitglied des Council of Education war. Lord Macaulay brauchte starke Ausdrücke. Nach einer Verherrlichung der englischen Sprache fährt er fort: „Die Frage, die uns jetzt vorliegt, ist einfach die, ob wir nun, wo es in unserer Macht liegt, diese Sprache zu lehren, vielmehr Sprachen lehren sollen, in denen es, wie allgemein zugestanden, keine Bücher über irgend einen Gegenstand gibt, die den Vergleich mit den unseren verdienten, ob, wenn wir europäische Wissenschaft lehren können, wir Systeme lehren sollen, die, wie allgemein zugestanden, wo sie sich von denen Europas unterscheiden, sich zu ihrem Nachteil von ihnen unterscheiden, und ob, wenn wir richtige Philosophie und wirkliche Geschichte fördern können, wir auf Kosten des Staats medizinische Lehren unterstützen sollen, die einem englischen Roßarzt zur Schande gereichen würden, eine Astronomie, die das Gelächter eines englischen Mädchenpensionats hervorrufen würde, eine Geschichte,

in der es von 30 Fuß hohen Königen und 30000 Jahre langen Regierungszeiten wimmelt, und eine Geographie, die aus Syrup- und Buttermeeren gemacht ist".

Wenn der edle Lord mit diesen Tiraden über die absolute Wertlosigkeit indischen Wissens Recht hätte, so müßten eigentlich wir Indologen still beschämt aus dem Saale schleichen.

Die Oktroyierung der westlichen Wissenschaft durch Vermittlung der englischen Sprache wird heute von Indern vielfach sehr abfällig beurteilt. Mir scheint, daß insbesondere die Verbindung mit dem englischen Prüfungssystem mit dem fest umgrenzten Pensum, den vorgeschriebenen Textbüchern und den ausschließlich schriftlichen Examensarbeiten ungünstig gewirkt hat. Es führt nur zu leicht zu verständnislosem mechanischem Auswendiglernen, und es werden in Indien manche ergötzliche Geschichten über die Resultate solcher Prüfungen erzählt. Aber schließlich darf doch auch nicht übersehen werden, daß Indien auf diese Weise mit der westlichen Wissenschaft in Fühlung gekommen ist und daß für manche Wissensgebiete die Vermittlung des Englischen gar nicht zu umgehen war. In der Sanskrit-Philologie war allerdings länger als ein Menschenalter nicht viel von europäischem Einfluß zu verspüren. Erst seit dem Beginn der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts begannen westliche Methoden und westliche Anschauungen durchzudringen. In der von Bühler und Kielhorn neubegründeten Bombay Sanskrit Series lieferten Shankar P. Pandit und Kāśīnāth Trimbak Telang die ersten kritischen Textausgaben, und ihnen folgte bald Ramkrishna Gopal Bhandarkar, der, gleich verehrungswürdig als Mensch wie als Gelehrter, in modernem Geiste arbeitend auf den verschiedensten Gebieten der indischen Philologie bahnbrechend gewirkt hat. Die Idee des "Research Work", der kritisch-historischen Forschung, hat seitdem immer tiefer Wurzel geschlagen. Was indische Gelehrte seitdem geleistet haben und leisten, läßt sich aus der Geschichte der Forschung gar nicht mehr fortdenken. Am 6. Juli 1917 ist in Poona eine Art Akademie eröffnet worden, die bestimmt ist, die Sanskritstudien in Indien im neuen Geiste zu pflegen und die den Namen des

großen Poonaer Sanskritisten trägt, das Bhandarkar Oriental Research Institute. Das Institut hat als eine seiner ersten Aufgaben eine kritische Ausgabe des Riesenepos des Mahābhārata unternommen. Der Plan zu einer solchen Ausgabe war schon vor etwa 30 Jahren gefaßt. Er sollte von der Internationalen Assoziation der Akademien ausgeführt werden; mit dem Kriege und dem Zusammenbruch der Assoziation war er für Europa endgültig begraben. Indien ist jetzt auf den Plan getreten. Ich habe mich bei dem Besuche des Instituts überzeugt, daß die Organisation des Unternehmens nichts zu wünschen übrig läßt. Die Kollationierung der Handschriften wird durch Paṇḍits ausgeführt, die größtenteils in Poona, zum Teil auch in Rabindranath Tagores Anstalt in Shāntiniketan tätig sind. Die technischen Einrichtungen sind derart, daß die größtmögliche Genauigkeit gewährleistet ist. Die Herstellung des Textes ist in die Hände meines ehemaligen Schülers Dr. Sukthankar gelegt. Die ersten Faszikel des Ādiparvan liegen vor. Ich bin in der Weihnachtswoche, die wir in Poona verlebten, den Text fast Zeile für Zeile mit dem Herausgeber durchgegangen und ich glaube versichern zu können, daß seine Arbeit den strengsten Forderungen, die an Methode und Kritik gestellt werden können, gerecht wird. Gelingt es, die sehr schwierige Ausgabe nach den Grundsätzen, wie sie hier befolgt sind, zu Ende zu führen, so wird dadurch der Beweis erbracht sein, daß Indien imstande ist, auch philologische Aufgaben größten Stiles zu lösen.

Der Fortschritt der indischen Philologie in den Bahnen historisch-kritischer Forschung ist in Indien unaufhaltsam. Soll deshalb der traditionelle Wissenschaftsbetrieb völlig dem Untergang geweiht sein? Auf der Oriental Conference, die 1911 in Simla stattfand, haben sich indische und englische Gelehrte gleichmäßig für seine Erhaltung ausgesprochen. Zu praktischen Ergebnissen haben jene Beschlüsse aber nicht geführt. Jetzt sind Bestrebungen im Gange, in Poona in dem alten Vishram Bag Palaste ein Sanskrit College für die Ausbildung modernisierter Śāstris zu errichten. In einem vorbereitenden fünfjährigen Studium soll sich der angehende

Śāstri zunächst die Grundlagen der Sanskrit-Grammatik, aber auch die Kenntnis des Englischen und der Geographie und Geschichte Indiens aneignen. Dann beginnt das eigentliche sechs Jahre umfassende Studium des speziellen Śāstra. Charakteristisch ist, daß außer den alten Fächern, Grammatik, Logik, vedische Theologie, Recht, Astronomie, Medizin, Poetik, Vedānta-Philosophie in ihren vier Spielarten, Advaita, Dvaita, Viśiṣṭādvaita, Śuddhādvaita, jetzt auch noch Pali und Buddhismus und Ardhamāgadhī und Jainismus zur Wahl zugelassen werden sollen. Das Studium des Sonderfaches soll außerdem durch zwei oder drei Nebenfächer ergänzt werden und für die beiden letzten Jahre ist auch noch das Studium der Geschichte der indischen Literatur und Religion, der Geschichte der einzelnen Fachwissenschaft sowie der Elemente der vergleichenden Sprachwissenschaft in Aussicht genommen. Am Schlusse jedes zweiten Jahres sollen Prüfungen stattfinden; durch sie können nacheinander die Titel eines Upādhyāya, Śāstrī und Ācārya erworben werden. Der Plan ist recht schön, aber ich kann die Befürchtung nicht unterdrücken, daß das Ziel, das hier erstrebt wird, die Verschmelzung der alten traditionellen Wissenschaft mit der historisch-kritischen Richtung nur von wenigen ungewöhnlich Begabten erreicht werden wird.

Die Frage des Ausgleichs zwischen der alten und der neuen Art des Sanskritstudiums in Indien ist nicht die einzige, die der Lösung harrt. Es mehren sich die Stimmen, die an die Stelle des Sanskrit die modernen indischen Sprachen und ihre Literaturen setzen wollen. Im Süden insbesondere treten als Rivalen des Sanskrit die dravidischen Sprachen auf, die zum Teil eine alte Literatur besitzen, und, darauf pochend, den Anspruch erheben als klassische Sprachen betrachtet zu werden. An den südindischen Hochschulen ist denn auch überall den dravidischen Sprachen, vor allem dem Tamil, ein gleichberechtigter Platz im Unterrichtsplane zugewiesen, und vielfach scheint ein friedlicher Wettstreit eingesetzt zu haben. In der vorzüglich geleiteten Universität von Chidambaram rief es jedenfalls unwidersprochenen Beifall hervor, als ich die Studenten beglückwünschte, daß die Sarasvatī sich ihnen in

zwei Sprachen offenbart hätte. Man wird vom wissenschaftlichen Standpunkte aus die Berücksichtigung der indischen Volkssprachen aufs lebhafteste begrüßen. Hier liegt der Forschung ein ungeheures Feld offen, das schließlich doch nur im Lande selbst und von einheimischen Gelehrten mit Erfolg bebaut werden kann. Insbesondere für die Geschichte der Sprachen, auf der wiederum die Erkenntnis der ältesten Geschichte des Landes beruht, ist hier noch fast alles zu tun. Der monumentale, von Sir George Grierson unternommene und jetzt zu glücklichem Abschluß gebrachte Linguistic Survey of India läßt ahnen, welche Schätze des Wissens hier der Hebung harren. Die Inder haben einst in der Sprachwissenschaft Großes geleistet. Ihre Beobachtungen der Sprachlaute haben schon in vorhistorischer Zeit zu einer Phonetik geführt, die unsere höchste Achtung verdient. In der Grammatik haben sie alles, was das griechische Altertum geleistet, weit überflügelt; Pāṇinis Grammatik ist nicht nur in ihrem technischen Bau, sondern auch in der Feinheit der Beobachtung und ihrer Vollständigkeit ein Wunderwerk. An der indischen Grammatik ist in Europa die vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft erwachsen, deren Methoden heute für alle Sprachforschung maßgebend sind. Comparative Philology ist auch in Indien ein Unterrichtsfach, wenigstens an den großen Universitäten. Es ist aber von vornherein klar, daß sich unter diesem Namen etwas ganz anderes verbirgt als was wir darunter verstehen. Der Lehrer, auch wenn er selbst weitere Kenntnisse besitzt, kann nicht vergleichende Sprachwissenschaft Schülern lehren, die außer dem Sanskrit, ihrer Volkssprache und dem Englischen höchstens noch ein wenig von einer iranischen Sprache verstehen. Es kann sich also um nicht viel mehr als um eine sehr elementare Einleitung in die Prinzipien der Sprachwissenschaft handeln, und der Inder, der die modernen indischen Sprachen in ihrer historischen Entwicklung erforschen will, wird sich die dazu nötigen Vorkenntnisse zunächst im Westen erwerben müssen. Jüngere indische Gelehrte haben gezeigt, daß sie dazu bereit sind, und ein Werk wie das von Suniti Kumar Chatterji über den Ursprung und

die Entwicklung des Bengali erweckt die besten Hoffnungen für die Zukunft.

Zur Zeit wenden die jüngeren indischen Gelehrten allerdings ihre Aufmerksamkeit mehr geschichtlichen als sprachlichen Studien zu. Von dem alten Indien wird behauptet, daß es keinen Sinn für Geschichte und darum keine Geschichtsschreibung gehabt habe. Das ist entschieden übertrieben. Ansätze zu geschichtlicher Darstellung sind vorhanden und sie entspringen denselben Motiven wie im Westen. Wenn Khāravela von Kalinga einen genauen Bericht über seine Regierungshandlungen, nach Jahren geordnet, in den Felsen der Hāthigumphā-Höhle einhauen läßt, so tut er es, um bei der Nachwelt die Erinnerung seiner Taten wach zu erhalten. Auch der Vater der griechischen Geschichte bemerkt in der Vorrede, daß er sein Werk verfaßt habe, auf daß die Taten der Menschen nicht im Laufe der Zeit verblassen möchten und die großen und wunderbaren Leistungen sowohl der Hellenen als auch der Barbaren nicht ihren Ruhm verlören. Wenn Herodot allerdings fortfährt, daß es sein Wunsch sei, auch die Ursachen des Kampfes zwischen Hellenen und Barbaren darzustellen, so erhebt er sich damit zu weltgeschichtlicher Betrachtung, zu der sich die Inder nicht durchgerungen haben. Auch die Fähigkeit, die Grenzen zwischen Sage und Geschichte zu erkennen, hat dem indischen Auge gefehlt. Das Geschichtswerk ist Epos und das Epos gilt als Geschichtswerk; noch heute suchen scharfsinnige Köpfe das Datum des Anfangs des großen Krieges, den das Mahābhārata schildert, bis auf den Tag zu berechnen. Der Geschichtsschreiber ist daher in Indien der Dichter. Auch Kalhaṇa, der Verfasser der Rājataraṅgiṇī, der Chronik der Kaśmirischen Könige, fast des einzigen indischen Geschichtswerkes, das diesen Namen verdient, — auch er fühlt sich als Dichter; „wer anders als der Dichter“, sagt er in der Einleitung, „ist imstande die Vergangenheit den Menschen vor Augen zu stellen?“ Der indische Dichter aber ist durch die starren Fesseln der Konvention gebunden; er gestaltet den Herrscher, von dem er erzählt, nach dem Typus des epischen Helden und richtet sich in seinen Schilderungen nach

den für die Kunstdichtung geltenden Vorschriften. Und man darf auch nicht vergessen, daß der Dichter in seiner Existenz von dem König abhängt, und so ist er gezwungen, wenn er zeitgenössische Geschichte behandelt, stets seinen Patron zu verherrlichen. Diese Gebundenheit an die Person des Herrschers ist auch der Grund gewesen, daß von dieser Literaturgattung, die sicherlich sehr beliebt und verbreitet war, so wenig auf uns gekommen ist. Mit dem Tode des Herrschers oder gar dem Erlöschen seiner Dynastie schwand auch das Interesse an dem ihn verherrlichenden Werke; es wurde nicht mehr abgeschrieben und ging zugrunde. Nur der Zufall oder besondere literarische Vorzüge haben uns ein paar Proben dieser Literatur erhalten. So können wir die politische Geschichte Altindiens, die das Rückgrat auch für die Geschichte der Literatur, der Wissenschaft und der Kunst bildet, nicht aus literarischen Quellen gewinnen. In Indien müssen wir die Geschichte im wesentlichen aus den Inschriften rekonstruieren, die auf Steinen und Kupferplatten zu Tausenden über das Land zerstreut sind. Englische Zivil- und Militärbeamte, denen sich auch einheimische Gelehrte wie Bhau Daji und Bhagvanlal Indraji anschlossen, haben die Pionierarbeit verrichtet. Zu einem besondern Wissenschaftszweige ist aber die Epigraphik doch erst durch Männer wie Kielhorn, Bühler, Fleet und Hultzsch ausgestaltet worden. Durch ihre Arbeit hat die indische Epigraphik einen Grad der Vollkommenheit erlangt, daß ihre Leistungen getrost denen der klassischen Altertumswissenschaft an die Seite gestellt werden können, obwohl die Schwierigkeiten der Sprache und der Schrift größer sind als in griechischen und lateinischen Inschriften. Heute liegt die Arbeit an den Inschriften größtenteils in den Händen einheimischer Gelehrter, und es muß anerkannt werden, daß die Veröffentlichungen der Epigraphia Indica das Niveau gewahrt haben, zu dem die westlichen Gelehrten sie erhoben hatten, und daß die offizielle Organisation der indischen Epigraphik, die auf dem Farnhügel bei Ootacamund ein ideal schönes Heim gefunden hat, ausgezeichnete Arbeit leistet.

Aufs engste verbunden mit der Epigraphik, besonders für

die älteren Perioden, ist die Archäologie. Während der ersten hundert Jahre der Britischen Herrschaft in Indien hat die Regierung so gut wie nichts für das Studium und die Erhaltung der alten Monumente getan. Erst 1860 wurde der Archaeological Survey of Northern India begründet, dem später lokale Organisationen in Bombay und Madras angegliedert wurden. 1871 trat der General Sir Alexander Cunningham an die Spitze des Survey, dem damals nur die antiquarische Forschung und die Beschreibung der Monumente zufiel, während die Konservierung den Lokalbehörden überlassen blieb, die oft einer solchen Aufgabe nicht gewachsen waren. Erst 1880 wurde Major Cole der Posten eines Konservators übertragen, der aber nur drei Jahre bestand. Der enthusiastischen Hingabe Cunninghams ist die Indologie für manche Bereicherung des Wissens zu Danke verpflichtet, aber weder er noch seine Helfer waren fachmännisch gebildete Archäologen; die Mittel waren beschränkt und schließlich erlosch das Interesse der Regierung für diese Forschungen gänzlich. 1889 wurde die Stelle des Generaldirektors abgeschafft und die indische Archäologie fristete ein kümmerliches Dasein. Der Umschwung trat erst ein Jahrzehnt später ein, als Lord Curzon Vizekönig von Indien wurde und mit gewohnter Energie und weitschauendem Blick den Archaeological Survey reorganisierte. An seine Spitze trat jetzt Sir John Marshall, der durch das Studium der klassischen Archäologie für seine Aufgabe vorgebildet war, und was der Archaeological Survey unter seiner Leitung während der letzten 25 Jahre geschaffen hat, gehört zu dem Größten und Eindruckvollsten, was das heutige Indien dem Besucher zu bieten vermag. Es würde zu weit führen, wollte ich hier auch nur eine knappe Übersicht des Geleisteten geben. Die Arbeit zerfällt in Ausgrabungen und Wiederherstellung und Konservierung der über dem Boden erhaltenen Monumente. Man hat getadelt, daß für die letztere Aufgabe ein zu großer Teil der Mittel verwendet würde, und daß es besser wäre, dem Boden neue Schätze abzugewinnen. Ich glaube nicht, daß dieser Vorwurf berechtigt ist. Wer den schwarzen Tempel von Kanarak, vielleicht den vollkommensten

aller Hindubauten, die prachtvollen Tempel von Bhubaneswar oder Conjeeveram, die Stūpas von Sanchi und Sarnath, die Höhlentempel im westlichen Indien und Orissa aus Trümmern wieder in ihrer alten Form erstanden erblickt, der wird doch zugestehen müssen, daß Mühe und Geld hier nicht vertan sind. Dieselbe Sorgfalt ist den Bauten der muhammedanischen Periode zuteil geworden. In den Forts von Delhi, Agra und Lahore sind oder werden die entstellenden Nützlichkeitsbauten des letzten Jahrhunderts beseitigt und das Gesamtbild gibt wieder eine Ahnung von der Pracht der alten Kaiserpaläste. Die Marmorpavillons Shah Jahans an den Ufern des Anasagar in Ajmer sind aus dem Schutte wieder aufgebaut; die Moscheen und Grabmäler der Adil Shahs zu Bijapur, die Mausoleen Humayuns, Akbars und Jahangirs sind vor dem immer bedrohlicheren Verfall gerettet; Kleinode wie das Grab des Itimad-ud-Daula oder der Chīni-ka-Rauza des Afzal Khan erstrahlen in altem Glanze.

Und die Ausgrabungen sind daneben wahrlich nicht zu kurz gekommen. Das alte Śrāvastī, die ungeheure Fläche des alten Taxila ist aufgedeckt. Die Grabungen zu Sarnath und Bitha und an zahlreichen andern Stellen haben die wertvollsten Aufschlüsse für die Geschichte geliefert. Die Freilegung des berühmten Klosters zu Nālandā ist eine Leistung, die mich insbesondere vom wissenschaftlich-technischen Standpunkte mit Bewunderung erfüllt hat. In jüngster Zeit haben dann die Grabungen von Mohenjo-Daro und Harappa ungeahntes Licht über die indische Vorzeit bis zu 3000 v. Chr. hinauf verbreitet und überraschende Aufschlüsse über Kulturzusammenhänge mit dem Euphratlande gebracht. Solche glänzenden Erfolge haben die einheimischen selbständigen Staaten vielfach zur Nachahmung gereizt; auch sie haben zum Teil archäologische Organisationen geschaffen und von der vortrefflichen Arbeit des Survey von Hyderabad kann man sich in Ellora nnd Ajanta überzeugen. Durch die archäologische Erforschung des Bodens ist eine Fülle von Funden in den Museen von Calcutta, Bombay, Madras, Lahore, Peshawar, Lucknow und anderen zusammengekommen. Die Unterbringung läßt aller-

dings häufig zu wünschen übrig, da es an Platz mangelt und die aus älterer Zeit stammenden Gebäude oft wenig zweckentsprechend sind. In neuerer Zeit hat man denn auch meist an den Ausgrabungsstätten selbst lokale Museen errichtet, so in *Muttra, Sanchi, Sarnath und Taxila.* Das imposanteste von allen ist das vor einigen Monaten in Taxila eröffnete Museum mit seinen unvergleichlichen Schätzen. Den herrlichen Gold- und Silberfunden, deren Wert sich in der Phantasie des Volkes sicherlich ins Märchenhafte steigern wird, möchte man allerdings einen etwas sichereren Aufbewahrungsort wünschen als jenes Gebäude in dem von Dacoits heimgesuchten Grenzlande. Die Museen in den indischen Städten werden auch vom Volke eifrig besucht. In dem Museum von Lahore, dem Ajīb-ghar, dem Wunderhause, des kleinen Kim, drängte sich zu allen Zeiten eine bunte lärmende Menge. Truppweise zogen die Familien, Männer, Frauen und Kinder, durch die stauberfüllten Säle. Mir kam es freilich vor, als ob die herrlichen Gandharaskulpturen die bilderfeindlichen Muhammedaner und Sikhs mehr zu spottgemischter Verwunderung als zu ehrlicher Bewunderung reizten.

In den Kreisen der Gebildeten hat die Erforschung des alten Indien den stärksten Widerhall gefunden. Das Interesse an der Geschichte des Landes ist erwacht und es ist keineswegs auf die Fachgelehrten beschränkt. In meinen Vorlesungen über historische Themata bestand ein großer Teil der Zuhörer aus Juristen und höhern Verwaltungsbeamten, und sie brachten auch schwierigeren Ausführungen Verständnis und Aufmerksamkeit entgegen. Überall bilden sich Gesellschaften und Vereine, die der Erforschung der Provinzialgeschichte gewidmet sind. *Die Bangiya Sāhitya Pariṣad in Calcutta*, die uns in ihre schönen, mit den Bildern bengalischer Gelehrter geschmückten Räume einlud, dient der Erforschung der bengalischen Geschichte und Literatur im weitesten Umfange. Sie besitzt ein treffliches Museum und eine reiche Handschriften- und Büchersammlung, und ihre umfangreichen Veröffentlichungen legen von dem regen geistigen Leben, das in ihr herrscht, Zeugnis ab. In Patna ist die Bihar and Orissa Research

Society gegründet. Ihr Mittelpunkt ist Herr Jayaswal, ein Mitglied des obersten Gerichtshofes. Es ist charakteristisch für den heute in Indien herrschenden Geist, daß dieser vielbeschäftigte Mann jede freie Minute auf historische Studien verwendet. Unermüdlich, bis tief in die Nacht, hat er mir seine neuen Lesungen der Hāthigumphā-Inschrift an den Gipsabgüssen erläutert, mit denen er den Salon unserer englischen Gastgeber belegt hatte. Die Greater India Society in Calcutta hat es sich zur Aufgabe gestellt, die Geschichte der Beziehungen Altindiens zum Auslande und der altindischen Kolonisation zu fördern. Eine ganze Reihe von neuen Zeitschriften sind entstanden, unter denen The Indian Historical Quarterly hervorragt.

Unzweifelhaft steht dieses lebhafte Interesse für die Geschichte des alten Indiens in Wechselwirkung mit dem Erstarken des Nationalgefühls. Die Liebe zur Heimat, zum Vaterlande, führt zur Beschäftigung mit der Vergangenheit und empfängt aus dieser wiederum neue Kräfte. Man kann aus indischem Munde oft wehmütige, oft bittere Klagen hören, wie der Glanz, der die große Mutter India einst umstrahlte, heute so ganz verblichen sei.

Es ist unmöglich in dem Rahmen eines Vortrages ein ausgeführtes Bild von dem heutigen Zustande der philologisch-historischen Studien in Indien zu geben. Ich habe versucht einige charakteristische Züge und den Unterschied zwischen einst und heute hervorzuheben. Noch ist Indien in einem Übergangsstadium begriffen. Zweifellos kann und muß es noch manches von westlicher Wissenschaft lernen. Aber ebenso zweifellos ist es, daß auch wir unendlichen Vorteil von dem Eindringen in die einheimische Wissenschaft haben könnten. Ein Institut auf indischen Boden würde am besten diesem Austausch dienen. Deutschland kann bei seiner jetzigen Lage natürlich nicht an die Begründung eines solchen denken. Aber das sollte doch möglich sein, daß wir unsere Indologen, vor allem die jüngeren, auf ein paar Jahre hinaussenden, nicht nur, um eine lebendige Anschauung von Land und Leuten und ihrer Kultur zu gewinnen, — obwohl auch das von der größten Bedeutung ist — sondern auch um eine Zeitlang bei

den einheimischen Sāstris in die Schule zu gehen. Diese Vertiefung in indisches Denken wird reichen Lohn tragen. Indien hat sich seine Eigenart bis heute bewahrt, und das ist gut. Wie in der Gesellschaft des einzelnen Volkes, so ist auch im Chorus der Nationen die Bewahrung der Individualität wünschenswert, ja notwendig, soll nicht das Ganze tötlicher Verplattung anheimfallen. Das schließt keineswegs aus, daß einer vom anderen lerne. In gewissem Sinne mag der englische Dichter Recht haben, wenn er sagt: Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet. Aber mehr und mehr bewahrheiten wird sich auch das Wort des großen deutschen Dichters, der in seinem Alter in den Osten flüchtete, um neue Schaffenskräfte zu sammeln, das Wort, das Goethe seinem westöstlichen Divan zum Geleite gab:

Wer sich selbst und Andre kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Occident
Sind nicht mehr zu trennen.

Götternamen und Gottesvorstellung bei den Semiten.[1])

Von Otto Eissfeldt.

Mit der Bestimmung des Wesens der alten Semiten — bei den Indogermanen liegt es nicht viel anders — sind wir jetzt vorsichtiger geworden, als es die Generationen vor uns waren. Das zunächst als semitisch in Anspruch genommene Literaturgut, das wir aus der Antike besitzen, erweist sich bei tieferem Eindringen als so reich an Mannigfaltigkeiten, Spannungen und inneren Gegensätzen, daß es sich nicht mehr aus einer Wurzel, dem Gemein- oder Ursemitischen, ableiten läßt, sondern als Postulat die Annahme auswärtiger Einflüsse nötig macht; und wer die Ergebnisse solch immanenter Kritik nicht anerkennen will, der muß sich doch dem Befund der hin und her auf semitischem Boden gemachten Ausgrabungen — ich nenne etwa Byblos und Bethschean — beugen. Hier liegt ägyptischer, ägäischer, kleinasiatischer Einfluß auf semitisches Gebiet klar zu Tage, und zwar handelt es sich da um Einwirkungen nicht nur in Äußerlichkeiten, sondern auch in zentralen Dingen, wie in Kultus und Religion. Neueste Äußerungen über das Wesen der Semiten wie die von S. A. Cook oder della Vida sind denn auch sehr zurückhaltend, und es ist gewiß kein Zufall, daß da, wo man früher die Bezeichnung „semitisch“ anzuwenden pflegte, man jetzt meistens „altorientalisch“ sagt.

Was vom Wesen der Semiten im allgemeinen gilt, trifft auch bei ihrer Religion und Gottesvorstellung zu: Renan's These von der einförmig-monotheistisch gearteten Gottesvor-

1) Vortrag, gehalten auf dem 17. Internationalen Orientalistenkongreß in Oxford (27. Aug. bis 1. Sept. 1928).

stellung der Semiten, die sich daraus erklärt, daß er die von allen oder fast allen semitischen Völkern auf ihre Gottheiten angewandten Benennungen *ēl* „Gott“, *ba'al* „Herr“, *malk* „König“ usw. als Namen eines einzigen Gottes glaubte verstehen zu dürfen, wäre heute, da sich das uns zur Verfügung stehende Material an semitischen Götternamen und Göttergestalten ins Unübersehbare hinein vermehrt hat, nicht mehr möglich. Der von Nielsen unlängst unternommene, von gründlicher Vertrautheit mit unserem heutigen Material zeugende und in vieler Hinsicht bedeutsame und ergebnisreiche Versuch aber, das semitische Pantheon auf eine Trias zu reduzieren — auf Mond, Sonne und Venusstern —, will mir als eine doch etwas an die vorschnellen Synthesen vergangener Zeiten erinnernde Konstruktion erscheinen. Kein Zweifel: die Zeit, da von semitischer Religion und von semitischer Gottesvorstellung als von einer einheitlichen oder überhaupt synthetisch erfaßbaren Größe die Rede sein konnte, scheint vorüber zu sein.

Aber es scheint nur so. Freilich die These vom semitischen Urmonotheismus wird erledigt bleiben, und ebensowenig wird man mit der Ableitung aller semitischen Götter aus einem Prinzip — sei es das astrale oder das tellurische oder das totemistische oder irgend ein anderes — weiter kommen. Aber es läßt sich zeigen, daß die im Semitismus selbst aus den verschiedensten Anlässen entstandenen Gottheits-Gestalten und ebenso die aus anderen Religionen übernommenen innerhalb des Semitismus alle eine merkwürdig ähnliche Entwicklung durchgemacht haben, so ähnlich, daß sie schließlich kaum mehr von einander zu unterscheiden sind. Es ist also beides richtig: die uns Heutigen naheliegende Beobachtung von der bunten Mannigfaltigkeit der semitischen Gottesgestalten und die ältere Behauptung von einer einheitlichen semitischen Gottesvorstellung. Für sich allein genommen vermag keiner dieser beiden Eindrücke dem wirklichen Tatbestand gerecht zu werden, aber zu historischer Schau vereint leiten sie an zu seiner umfassenden und eindringenden Erkenntnis.

Bei der Untersuchung des Wesens der Götter sind

ihre Namen von großer Wichtigkeit. Gewiß darf man die Namen nicht überschätzen. Die ebenfalls einer vergangenen Periode angehörenden Versuche, durch die Etymologie der Namen — und meistens noch dazu eine falsche — das Wesen der indogermanischen Götter zu bestimmen, reizen nicht zur Nacheiferung, und ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß Usener's bedeutendes Buch über die griechischen Götternamen die Wertung der Götternamen für die religionsgeschichtliche Forschung übertrieben hat. Aber dabei bleibt es doch: die Namen der Götter geben von dem Kunde, was den Anlaß gegeben hat zur Bildung dieser Gestalten, oder — wo das nicht der Fall sein sollte — von einer Vorstellung, die irgendwo und irgendwann bei der Verehrung des betreffenden Gottes einmal so im Vordergrund gestanden hat, daß man ihn danach benannte. Ist es also auch nicht so, daß das Wesen eines Gottes in seinem Namen einen erschöpfenden Ausdruck findet, so hält der Name doch etwas fest, was ein hervorstechendes Merkmal an ihm, wenn nicht ist, so doch jedenfalls einmal war, und dieses „einmal" bedeutet wenigstens häufig so viel wie am Anfang. Es versteht sich von selbst, daß hier nur von solchen Götternamen die Rede sein kann, deren Bedeutung klar ist.

Durch die zuletzt ausgesprochene Forderung wird die Zahl der für uns in Betracht kommenden semitischen Götternamen schon auf einen sehr kleinen Bruchteil des in die Tausende gehenden Gesamtbestandes herabgemindert. Denn die meisten Namen der semitischen Götter sind etymologisch undurchsichtig oder lassen doch sehr verschiedene Deutungen zu. Aber auch aus der so verkleinerten Zahl können wir hier nur ein paar Namen berücksichtigen. Das genügt auch. Was gezeigt werden soll, ergibt sich nicht aus der Vielheit von Götternamen, sondern aus ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, und die wird auch bei Anführung von nur ein paar Beispielen erkennbar. Es muß späterer Arbeit vorbehalten bleiben, die hier ausgesprochenen Grundsätze einmal am Gesamtmaterial zu erproben.

Es läge nahe, die Reihe der nun vorzuführenden Götter-

namen mit den babylonisch-assyrischen als den ältesten zu eröffnen. Indes ist es bei den babylonisch-assyrischen Göttern zunächst völlig ungewiß, ob es sich um semitische oder aber um sumerische Gestalten handelt, und je mehr sich uns die babylonisch-assyrische Religionsgeschichte erhellt, um so mehr wird der Anteil des Sumerertums an der babylonisch-assyrischen Götterwelt deutlich. Großenteils tragen diese Götter gar keine semitischen, sondern sumerische Namen, sind also — wenigstens wird das in den meisten Fällen erschlossen werden dürfen — sumerischer Herkunft. Aber auch die Götter mit semitischen Namen auf diesem Gebiet brauchen nicht von Haus aus semitisch zu sein und sind es sicher sehr vielfach nicht; vielmehr sind hier die sumerischen Namen einfach ins Semitische übersetzt. Dabei ist mit einer doppelten Möglichkeit zu rechnen: Die Semiten können den betreffenden sumerischen Gott als einen ganz neuen, ihnen bisher völlig unbekannten übernommen haben, und dann bedeutet die Übersetzung seines Namens nur eine sehr leichte Verhüllung der völlig sumerischen Art dieses Gottes; oder sie haben in dem und jenem sumerischen Gott ihre eigenen Götter wiedererkannt und ihnen darum in selbstverständlicher interpretatio semitica ihre gewohnten Namen beigelegt. Dann mögen diese Götter trotz starken sumerischen Einflusses auf Ort und Art ihrer Verehrung doch als semitisch in Anspruch genommen werden dürfen. Wo der eine Fall vorliegt, wo der andere, läßt sich nicht leicht feststellen, und jedenfalls nur dann, wenn man zuvor durch Untersuchung der anderen semitischen Religionen ein etwa zutreffendes Bild von dem semitischen Pantheon gewonnen hat.

Aber auch bei vorläufiger Beiseitelassung der babylonisch-assyrischen Religion sind wir der Auseinandersetzung mit der sumerischen Frage — um nur von dieser einen zu sprechen und andere wie die „hethitische" zu übergehen — keineswegs enthoben. Denn es ist möglich und wahrscheinlich und in manchen Fällen sicher, daß die babylonische Religion und mit ihr die sumerische oder diese auch schon in ihrer mit der babylonischen unvermischten Gestalt die anderen uns bekannten

semitischen Religionen in für uns vorgeschichtlicher Zeit beeinflußt hat, so daß wir auch bei ihren Göttern auf letztlich sumerisches Gut stoßen, nicht auf semitisches. Indes ergibt eine auch diese Möglichkeit ernstlich in Rechnung stellende Untersuchung der von den einzelnen semitischen Völkern verehrten Gottheiten und ihrer Namen doch viele Elemente, die sich mit großer Sicherheit als gemeinsemitisch ansprechen lassen und bei denen die Erklärung aus Abhängigkeit der anderen Völker von dem einen, nämlich dem babylonisch-sumerischen, als gezwungen erscheinen müßte.

Von den uns bei den Kanaanäern und Phöniziern von den Anfängen des 2. Jahrtausends v. Chr. an begegnenden Göttern sind manche babylonischer oder ägyptischer Herkunft, aber wir treffen andere, von denen man nichts dergleichen anzunehmen braucht. Das *šemeš* in den vorisraelitisch-kanaanäischen Ortsnamen wie *bêt-šemeš* läßt mit großer Sicherheit auf einen kanaanäischen Sonnengott *Šemeš* schließen. Wie dieser Name, so ist der des uns zuerst durch kanaanäisch beeinflußte ägyptische Darstellungen und Inschriften bezeugten *Rešeph*, der „Flamme", „Blitz" oder dergleichen bedeutet, ganz durchsichtig, und ihm treten andere wie *Ēl-ḥammān* und *Ba'al-ḥammān* zur Seite, in denen das *ḥammān* auch irgendwie als „feurig" zu deuten ist. Die Namen der so bedeutsamen Vegetations-Göttin *Aširtu, Ašratu, Ašēra, 'Aštart* sind leider etymologisch nicht durchsichtig, so wenig über ihre Art auch nur der geringste Zweifel bestehen kann; aber bei einem anderen, ebenfalls in die Sphäre des vegetativen Lebens hineingehörenden Gott, dem *Esmun*, dessen Name wenigstens wahrscheinlich „fett", „üppig" bedeutet, kommt sein Wesen auch in seinem Namen zum Ausdruck. Anderer Art ist der Name des Gottes von Tyrus, *Melḳart*, der an dem so benannten Gotte das politisch-soziale Moment hervorhebt, nämlich daß er „König der Stadt" ist, und Ähnliches besagt der Name der Göttin von Byblos *Ba'alat-Gebal* „Herrin von Byblos". Ob das in dem zuletzt genannten Namen vorkommende *ba'al* seinem Ursprung nach einen Gott bzw. Dämon als Besitzer bestimmter Bezirke, also als Lokalgott, bezeichnet — so Robert-

SON SMITH — oder — so Graf BAUDISSIN[1]) — den Stammesgott als Herrn über die menschliche Gemeinschaft, wird sich schwer ausmachen lassen, aber die mit einem Genitiv des Ortes verbundenen, doch wohl kanaanäischen *ēl*-Namen der Genesis, wie *Ēl-Bêtēl* „der Gott von Bethel", zeigen mit Sicherheit, daß die Kanaanäer den von gewissen Orten — Fels, Baum, Quelle — ausgehenden heiligen Schauer empfanden und hier Lokalnumina walten sahen. Das Alte Testament zeigt uns weiter, daß die Israeliten und ihre Vorgänger in Kanaan auch tiergestaltige göttliche Wesen kannten wie die *Śe'îrîm* „die Bocksgeister"; und daß es ihnen nahe lag, in Tieren nicht allein göttliche Wesen niederer Art, Dämonen, zu sehen, sondern auch Kultgötter, dafür spricht neben dem Stierbild von Bethel auch Jahwes Beiname *Abbîr-Ja'aķōb* „der Stier Jakobs". — Astrales, Meteorologisches, Vegetatives, Politisch-Soziales, Theriolatrisches spiegelt sich in den Gottesnamen der Kanaanäer und Phönizier.

Wenn unter den Gottheiten der Aramäer von früh an *Šamš* und *Šahar* erscheinen, der Sonnen- und der Mondgott, so sind darunter sicher in vielen Fällen die entsprechenden babylonischen Götter zu verstehen, wie der *Ba'al Ḥarrān* „der Herr von Haran", ein Mondgott, jedenfalls der babylonische *Sin* ist. Aber daß die Aramäer auch ohne den Einfluß von Babylonien her Sonnen- und Mondkult kannten, das zeigt die Tatsache, daß in ihren Inschriften neben dem babylonischen Sonnengott *Ba'al ḥammān* „der feurige Ba'al"[2]) erwähnt wird, und daß hier der Mondgott eben nicht als *Sin*, sondern als *Šahar* erscheint. Der Name des Hauptgottes der Aramäer, *Hadad*, ist sprachlich nicht durchsichtig, um so mehr sein zweiter Name, *Rimmōn* oder *Rammān*, „der Donnerer" oder „der Brüller", der ihn als Wettergott charakterisiert. Im übrigen sei von den aramäischen Götternamen nur noch der palmyrenische *'Aglibōl* „der Stier-Ba'al" genannt, der doch wohl auf Theriolatrie zurückzuführen sein wird.

Was die Götter der vorislamischen Araber angeht,

1) in dem S. 34 genannten Werke.

2) oder „Herr des Feueraltars"?

so erinnern wir zunächst an die aus den beiden berühmten Koran-Stellen, Sure 71, 22. 23 und 53, 19. 20 bekannten: *Wadd, Suwā', Jaġūṯ, Ja'ūḳ, Nasr*; *Allāt, Al-Uzzā, Manāt* und weiter — als Beleg für das Vorhandensein von Sonnen- und Mondgott — an Muhammeds Warnung vor Verehrung von Sonne und Mond (Sure 41, 37). Neben den uns überall begegnenden Gestirngottheiten stehen hier also Namen, die wie *Wadd, Jaġūṯ* u. a. den Gott als „Freund" und „Helfer" usw. seiner Verehrer bezeichnen oder wie *Nasr* „Geier" ein Tier als etwas Göttliches hinstellen oder wie *Manāt* „Schicksal" ein „Abstraktum" als Gottheit erscheinen lassen. Das letztere ist uns in unserer Aufzählung sonst noch nicht begegnet; wir kommen darauf zurück. Zu den Göttern mit Tier-Namen mag nur noch daran erinnert werden, daß bei den vorislamischen Arabern die Dschinnen, d. h. die Dämonen, durchweg als Tiere vorgestellt werden, als Schlangen, Strauße usw.

Von den südarabischen Göttern wird die Trias *Ilmuḳah, Šams, 'Aṯtar* oder *Ilmuḳah, Nakraḥ, 'Aṯtar* wohl als astrale Trias — als Mond, Sonne und Venusstern — zu deuten sein, wie ja wenigstens bei der hier als weiblich gedachten *Šams* „Sonne" ihr astraler Charakter deutlich aus dem Namen hervorgeht. Aber so wenig es bezweifelt werden kann, daß die Südaraber astrale Gottheiten gekannt und eifrig verehrt haben, so sicher ist es, daß sie daneben eine ganze Reihe andersartiger Götter hatten. Gewiß sind, wie FELL gezeigt hat, die vielen südarabischen Götternamen, die wir kennen, nicht alle Namen verschiedener Götter, sondern z. T. Beinamen eines Gottes, aber der von NIELSEN neuerdings wiederholte Versuch, sie alle als Beinamen nur jener drei Astralgötter zu verstehen, ist undurchführbar. *'Amm* und *Wadd*, die wohl gelegentlich, wie *Wadd*'s Beiname *Šahrān* „Mond" zeigt, mit dem Mondgott identifiziert werden können, sind von Haus aus Götter mit politisch-sozialer Funktion; das machen ihre „Verwandter" und „Freund" bedeutenden Namen klar. An einem Namen wie *Mandaḥ* „Quellgott" wird erkennbar, daß auch die Südaraber in Quellen u. dgl. göttliche Wesen walten sahen. Auch auf Theriolatrie hinweisende Namen finden sich.

Nicht nur wird *Ilmuḳah* als „Herr der Steinböcke" bezeichnet und haben er und *'Amm* Stier und Steinbock als Symboltiere, sondern es kommt auch *Ṯūr-Ba'al* „Stier-Ba'al" als Gottesname vor, und dieser wird ähnlich wie der palmyrenische *'Aglibōl* doch wohl als Nachklang von Tier-Verehrung zu verstehen sein.

Wenn wir nun wenigstens einen flüchtigen Blick auf die babylonisch-assyrische Religion werfen und die vorhin angedeutete Frage ernster ins Auge fassen, wieweit hier die semitischen Götternamen bloße Übersetzungen sumerischer sind, und wieweit sie sich als die vorsumerischer semitischer Götter erkennen lassen, so kann bei dem Sonnengott *Šamaš* und bei dem Wettergott *Rammān* kein Zweifel sein, daß es sich um semitische Götter handelt, die dann mit den entsprechenden sumerischen identifiziert worden sind. Der Name der assyrischen Göttin *Tašmētu* „die Erhörende" entspricht dem im Koran und in südarabischen Inschriften vorkommenden Gottes-Namen oder Gottes-Epitheton *As-Samī'ū* bzw. *Samī'* und hebt wie dieser und andere die in der Erhörung von Gebeten zum Ausdruck kommende Güte der Gottheit hervor. Im Namen *Assur*, der nicht sicher zu deuten, aber doch insofern klar ist, als er Stadt, Volk und Gott zugleich bezeichnet, also ähnlich wie *Edom* aufzufassen sein wird, das Name ist nicht nur für Israels südliches Nachbarvolk, sondern auch für dessen Gott, haben wir einen Gott mit spezifisch politisch-sozialer Betätigung. Denn die Identität des Namens für Volk und Gott ist gewiß so zu verstehen, daß die Regierung des Volkes die Aufgabe dieses Gottes ist. Wie die bisher genannten Gestalten der babylonisch-assyrischen Götterwelt in anderen semitischen Religionen Parallelen haben, so ist vielleicht auch die Benennung des Mondgottes *Sin* als „Stier" nach Analogie ähnlicher Erscheinungen bei anderen Semiten als Nachklang von Tiervergöttlichung zu verstehen, wie ja tiergestaltige Dämonen bei den Babyloniern und Assyrern etwas ganz Selbstverständliches sind.

Fassen wir zusammen, was wir aus den bei den verschiedenen semitischen Völkern gebrauchten Götternamen über

die Gottesvorstellung der Semiten erkennen können, so wäre etwa dies zu sagen: Für den Semiten ist die Welt, in der er lebt, voll von übermenschlichen, dämonischen, göttlichen Gewalten, gesättigt mit potentieller göttlicher Dynamik, die sich bei den allerverschiedensten Anlässen in aktuelle Göttlichkeit umsetzen kann. Einen besonders tiefen Eindruck auf ihn hat der Sonnenball gemacht, der täglich seine Bahn dahinläuft und Licht und Wärme, Leben und Freude weckende Strahlen aussendet. Auch in uns Heutigen schwingt etwas mit, wenn wir die babylonischen *Šamaš*-Hymnen lesen oder den in BEETHOVEN's Komposition machtvoll nachklingenden 19. Psalm: „Sie kommt und leuchtet und lacht uns von ferne und läuft den Weg gleich als ein Held". Das letztere Zeugnis ist uns hier besonders wichtig. Das eifersüchtig über des eifersüchtigen Jahwe alleinige Verehrung wachende Alte Testament hat dennoch die von manchen Naturerscheinungen ausgehenden starken seelischen Wirkungen, die bei anderen Völkern zu ihrer Vergöttlichung geführt und auch Israel immer wieder in die gleiche Versuchung gebracht haben, nicht totschweigen können noch wollen, sondern es hat sie als Schöpfung und Wirkung Jahwes hingestellt und als Erweise seiner Herrlichkeit (*kābôd*) verstehen lehren. Bei dieser Sachlage lassen sich derartige Aussagen des Alten Testaments besonders gut verwerten, wenn man die religiöse Anlage der Semiten, ihr Organ für Göttliches in der Wirklichkeit, erforschen will, und so werden wir sie öfter heranziehen. Verehrung des Mondes und des Venussternes bezeugen, auch uns im Innersten bewegend, nicht nur die babylonischen Hymnen auf *Sin* und auf *Ištar*, sondern auch manche Stelle des Alten Testaments. So Hiob 31 26 f.: „Wenn ich . . den Mond majestätisch dahinziehen sah, und mein Herz sich heimlich verführen ließ, und meine Hand meinen Mund küßte . . ." oder Jes. 14 12: „Wie bist du vom Himmel gefallen, Helal, der Morgenröte Sohn!" Solche Empfänglichkeit für die von Sonne, Mond und Venusstern ausgehenden Eindrücke muß in frühsemitischer Zeit vorhanden gewesen sein. Sie ist, obwohl — wie wir sehen werden — manche der aus solchen Empfindungen erwachsenen Gottheits-

Gestalten viel von ihrer naturhaften Grundlage verloren haben, bei den Semiten nie ganz geschwunden und hat am Ausgange des antiken Semitismus ein mächtiges Wiederaufleben erfahren.

Wie für den Semiten in Sonne, Mond und Sternen ein Göttliches waltet, so auch in den atmosphärischen Erscheinungen von Blitz und Donner, Wind und Wetter, Regen und Hagel. In Psalm 29, der Jahwes Herrlichkeit, wie sie sich im furchtbaren Gewitter offenbart, begeistert und kraftvoll preist, klingt etwas nach von tiefem ursemitischen Glauben an einen Wettergott.

Weiter haben — das hat Robertson Smith aus tiefem Nachempfinden heraus besonders eindrucksvoll darzustellen vermocht — bestimmte Örtlichkeiten: Waldesdickicht, Oasen, einzelne Bäume, Quellen, Flüsse, Felsen das Gemüt der Semiten tief ergriffen und sie veranlaßt, hier das Wirken einer göttlichen Macht zu erkennen und zu verehren. In den Darstellungen des Paradieses Gen. 2. 3 und des Götterberges Hes. 28 11 ff. und sonst klingt solche Vergöttlichung bestimmter Örtlichkeiten nach und ebenso in dem häufig auf Jahwe angewendeten Bilde als „Fels". Dabei geht romantisch-ästhetisches Empfinden und praktisch-rationale Nützlichkeitsrechnung Hand in Hand. Manche jener als geweiht empfundenen Bezirke sind fruchtbar, ihre Gottheit wird dementsprechend als Getreide-, Palmen-Gottheit usw. gedacht. Aber auszuscheiden ist der auf das Gemüt wirkende Eindruck, den wir als romantisch-ästhetisch bezeichnen würden, keinesfalls. Übrigens liegt es bei der Gestirnverehrung ähnlich, indem z. B. beim Mond nicht nur sein schönes, sanftes Leuchten, sondern auch die ihm zugeschriebene Fähigkeit, Tau heraufzuführen, zu seiner Vergöttlichung Anlaß gegeben hat.

Das Geheimnis von Zeugung und Geburt bei Menschen und Tieren, vom Keimen und Wachsen, Blühen und Fruchtbringen in der Pflanzenwelt hat die Semiten mit religiöser Inbrunst erfüllt. Indem sie sich auch das Geschehen in der unbelebten Welt nach Art der Fortpflanzung von Mensch und Tier vorstellten, wurden ihnen alle diese Vorgänge Betätigungen

von Gottheiten, deren Wesen im Geschlechtlichen aufging, und es wurde als religiöse Tat gewertet, wenn man in heiliger Prostitution den Göttern nacheiferte. Diese Gottheiten des Geschlechtslebens wurden bei den Semiten meistens weiblich gedacht, aber es kommen auch männliche Gottheiten dieser Art vor. Das Alte Testament — wir dürfen wohl mehr behaupten und sagen: die Jahwe-Religion — hat diesen Dingen zu ablehnend gegenübergestanden, als daß wir erwarten könnten, hier auch nur andeutungsweise eine positive Würdigung der zu solchen Gottheit-Gestalten hinführenden Eindrücke zu finden. Aber die polemischen Aussagen des Alten Testaments, die nach der positiven Seite hin durch die dem Boden Palästinas in reicher Fülle abgewonnenen Astarte-Bilder ergänzt werden, lassen sehr deutlich erkennen, mit welchem Eifer, und das heißt religiösem Eifer, diese geschlechtlichen Gottheiten von Kanaanäern und Israeliten verehrt worden sind.

Es muß hier besonders beachtet werden, daß es sich bei den zuletzt genannten Gottheiten nicht um Vergöttlichung eines bestimmten Gegenstandes, eines einzelnen Geschehens handelt, sondern um eine Zusammenfassung sehr mannigfacher, räumlich und zeitlich auseinanderliegender Erscheinungen, also — wenn man dafür den schon einmal gebrauchten Ausdruck verwenden darf — um „abstrakte" Erscheinungen. Das macht es möglich und doch wohl wahrscheinlich, daß auch ähnliche Erscheinungen wie die Pest, der Schrecken, das Glück, das Schicksal früh und vielleicht schon in gemeinsemitischer Zeit als Gottheitsgestalten vorgestellt und verehrt wurden. Gewöhnlich hält man freilich solche „abstrakten" Gottheiten für späte Bildungen. Aber der dahin führende Gedankengang scheint mir nicht zwingend zu sein. Wir sagen von Begriffen wie „Glück" und „Geschick", daß sie Abstrakta sind. Aber für die alten Semiten — wie für andere Antike — waren das eben keine Abstrakta, sondern ebenso real-körperlich-persönliche Mächte wie etwa die Göttinnen des Geschlechtlichen. *Gad* „Glück" ist uns im Alten Testament als Gottesname erst im 6. Jahrhundert v. Chr. bezeugt, aber als ein doch wohl aus dem Gottesnamen entstandener Stammesname in sehr viel

älterer Zeit. Bei den Assyrern kennen wir vom 9. Jahrhundert ab die Göttin *Šîmat* „Geschick". Unter den vorislamischen Arabern, die doch keineswegs als religiös fortgeschritten betrachtet werden dürfen, hat die Göttin *Manāt* „Schicksal" eine ganz große Rolle gespielt, und wir kennen diese Gottheits-Gestalt ja auch aus älterer Zeit, so aus dem Jes. 65 11 — eine dem 6. Jahrhundert angehörende Stelle — genannten *Menî*.

Von Theriolatrismus oder gar Totemismus ist bei den Semiten nur wenig zu finden. Immerhin sahen wir, daß ihnen tiergestaltige Dämonen nicht fremd sind. Das zeigt deutlich, daß es den früheren Semiten nahe gelegen hat, in Tieren Übermenschliches, Göttliches zu sehen. Denn die Grenze zwischen Gott und Dämon ist nicht prinzipiell. Zudem haben wir bei den Semiten eine Reihe von Tiernamen auch als Namen von Göttern. Wieder weist das Alte Testament Nachklänge dieser Art Gottesvorstellung oder doch Anklänge an sie auf. Außer dem schon angeführten Beinamen Jahwes „Stier Jakobs" darf hier auch vielleicht noch die Wendung von Jahwes Adlersfittichen, mit denen er sein Volk trägt oder beschirmt, und das Bild von ihm als einem Löwen genannt werden.

Schließlich trafen wir Namen von Gottheiten, die mit denen des menschlichen Verbandes — Sippe, Stamm, Stadt, Volk — identisch sind oder sonst erkennen lassen, daß die Betätigung dieser Gottheiten sich deckt mit dem Leben der menschlichen Gemeinschaft: *Edom*, *Assur*, *Melkart*, *Ba'alat-Gebal*. Es waren — so würden wir uns ausdrücken — Verbands-Egoismus und Verbands-Ehre, die sich hier ins Göttliche hinein projiziert haben. Die jeweilige Gemeinschaft hat sich ein göttliches Ideal geschaffen, oder besser: wußte sich selbst von einem Gott geschaffen, der, wie er sie erzeugt hat, sie nun auch regiert und beschützt. Worum es sich hier handelt, kann man sich wiederum am Alten Testament klar machen, das diese Losung als Alt-Israels Glaubensbekenntnis erscheinen läßt: Jahwe ist Israels Gott und Israel Jahwes Volk, Israels Kriege sind Jahwes Kriege.

Die Namen der semitischen Götter lehren uns also, daß

die alten Semiten die Anlage hatten, in den mannigfachsten Gegebenheiten und Begebenheiten in Natur und Menschenwelt ein Göttliches zu sehen. Es erscheint mir unmöglich, hier die Semiten prinzipiell gegen andere Völker und Religionen abzugrenzen und für ihre Gottesvorstellung in diesem geschichtlichen Stadium eine Besonderheit in Anspruch zu nehmen. Vielmehr finden wir eine derartige, auf alle möglichen Erscheinungen reagierende religiöse Erregbarkeit auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Menschheit, wenn nicht überall, so doch vielerorts. Die Untersuchung der semitischen Götternamen zeigt uns also zunächst etwas Negatives, weil Allgemein-Gültiges und Selbstverständliches. Auch darin, daß diese mannigfachen göttlichen Kräfte auf der Stufe, da wir sie greifen können, durchweg als Personen vorgestellt werden, liegt noch nichts Besonderes. Denn diese bei den Semiten nur sehr früh erreichte Art, sich das Göttliche zu denken, treffen wir auch sonst hin und her in der Religionsgeschichte.

Das, was die Semiten Besonderes haben, liegt nicht in den Anfängen, sondern in der geschichtlichen Entwicklung, die diese Anfänge genommen haben. Denn in ihr erfahren die Götter in einer so sonst nicht nachzuweisenden Stärke eine ziemlich gleichmäßige Ausgestaltung. Sie alle werden mehr und mehr zu Herren der menschlichen Gemeinschaften: der Geschlechter und der Stämme, der Städte und der Völker. Gottheiten wie *Hadad*, die ihrer Entstehung nach nichts mit politisch-sozialen Funktionen zu tun haben, sondern Verkörperungen naturhafter Erscheinungen sind, werden Gottheiten des menschlichen Verbandes, deren Hauptbetätigung die Führung und Beschützung des Verbandes ist. Ja, selbst die mütterliche weibliche Gottheit, deren Funktion zunächst im Vegetativ-Geschlechtlichen aufgeht, wird in der *Ištar* Königs- und Reichsgöttin. Umgekehrt nehmen auch Gottheiten, die von Haus aus politisch-sozialer Art sind und mit naturhaften Erscheinungen nichts gemein haben, manche Züge von Naturgottheiten an, z. B. Sonnen- und Mondhaftes. Aber bei diesem gegenseitigen Austausch, der oft die Ursprünge

einer Gottesgestalt ganz verdunkelt hat und schuld ist an der Fülle der sich nicht selten schnurstracks widersprechenden Deutungen mancher Götter, sind die von Haus aus politisch-sozialen Gottheiten doch die Stärkeren geblieben. Das zeigen die im Semitismus vorkommenden Götter-Epitheta, die — anders als die bunte Mannigfaltigkeit der Götternamen — eine abwechslungslose, wiewohl grandiose und erhabene, Monotonie erkennen lassen. Diese vom Grafen Baudissin in seinem großen Werke „Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte“ nicht nur gesammelten, sondern auch religionsgeschichtlich ausgemünzten Epitheta bezeichnen alle die Gottheit als den Herrn, und zwar als den Herrn in dem Doppelsinn des Gebieters und des Beschützers. *Ba'al, malik, šarru, adōn, māre', rabbu* und die semitisch-griechischen *κύριος, δεσπότης, βασιλεύς*, zu denen als ihnen verwandte Prädikate *kabbîr* (*μέγας, μέγιστος*) „groß“, *'eljōn* (*ὕψιστος*) „der Höchste“ u. a. hinzuzufügen sind — alle diese Gottes-Benennungen preisen, absolut gebraucht, die Majestät und Erhabenheit des jeweiligen Gottes oder sagen, mit Genitiven und Suffixen verbunden, etwas aus über seine Zusammengehörigkeit mit seinen Verehrern. Diese letztere Nüance der Epitheta mit der Bedeutung „Herr“ wird unterstrichen durch die mit ihnen abwechselnden, auf den Gott angewandten Verwandtschaftswörter „Vater“, „Bruder“, „Verwandter“ usw. — Der Benennung des Gottes als des Herrn entspricht die Bezeichnung des Menschen als des Knechtes mit *'ebed, warad, taim* usw. Daß in der Gottesvorstellung der Semiten die Hoheit und die Güte ihrer als Herren der Menschen vorgestellten Götter im Vordergrund steht, zeigen vor allem die semitischen Personennamen, die zum sehr großen Teil theophor sind und dann entweder hymnisch dem Gott ein Hoheitsprädikat beilegen oder aber etwas aussagen über seine Zugehörigkeit zu seinen Verehrern, wie sie von ihm Hilfe erwarten und erfahren. So sehr wird für den Semiten bei dem Gedanken an den Gott die Empfindung von seiner Herrenstellung wach, daß bei einer ganzen Reihe von Göttern ihr eigentlicher Name vergessen und durch ein „Herr“ bedeutendes Epitheton mit und ohne

Suffix ersetzt worden ist. Der Gott, dem die Judäer im 7. Jahrhundert v. Chr. Kinderopfer dargebracht haben, heißt *Malk* oder *Melek*[1]) „König"; der Gott von Gaza trägt den Namen *Marnā* „Unser Herr", um von der Verdrängung der eigentlichen Namen des Gottes und der Göttin von Babylon *Marduk* und *Ṣarpānītu* durch *Bēl* „Herr" und *Bēlti* „Meine Herrin", die möglicherweise anders zu erklären ist, zu schweigen. Wie sehr die ursprüngliche naturhafte Art der Götter hinter diese ihre Vorstellung als Herren zurücktrat, mag man daran erkennen, daß selbst ein Name wie *Šams* „Sonne", „Sonnengöttin" zu einem einfachen Appellativum mit der Bedeutung „Gott", und d. h. „Herr", werden konnte.

Mit dieser Feststellung, daß die Götter der Semiten die Tendenz haben, mehr und mehr als Herren der Menschen — des menschlichen Verbandes und dann auch der einzelnen Menschen — gedacht zu werden und darüber ihre ihnen etwa von Haus aus anhaftende Beziehung zu Natur-Erscheinungen zu verlieren, d. h. nun nicht mehr als mit diesen Erscheinungen irgendwie identisch vorgestellt zu werden, sondern als über sie wie über alles in der Welt im Interesse der Menschen verfügende Herren, trifft man in der Tat eine Besonderheit der semitischen Gottesvorstellung. Ein flüchtiger Blick auf den Gang der griechischen Religionsgeschichte mag das klar machen. Auch die Griechen haben, mindestens seit Homer, ihre Götter als Personen und als Herren gedacht. Insbesondere hat Zeus, wie uns Diels in seinem bald nach seinem Tode von O. Kern im Archiv für Religionsgeschichte veröffentlichten Vortrag über Zeus gezeigt, eine ganz ähnliche Entwicklung durchgemacht wie mancher semitische Gott: vom Wetter- und Himmelsgott zum Herrn und Vater seines Volkes. Aber daneben heißt es bei Homer, daß die Achäer das Opferfleisch auf Spießen über dem Hephaistos hielten, und weiter wird hier Dionysos einfach für Wein, Aphrodite für Liebe gesagt, und gerade an solche Wendungen hat die sophistische Zer-

1) Die übliche Form *Moloch* bzw. *Mōlek* erklärt sich bekanntlich so, daß der Name mit den Vokalen von *bōšet* „Schande" versehen und so entstellt worden ist.

setzung der altgriechischen Religion angeknüpft. Es wäre Vermessenheit, derartig gewaltige geschichtliche Vorgänge wie den Untergang der griechischen und der anderen antiken Religionen einerseits und das Weiterleben der einen antiken semitischen Religion, nämlich der israelitisch-jüdischen, im Judentum, Christentum und Islam mit unserem schwachen Erkenntnisvermögen wirklich zureichend erklären zu wollen. Aber die hier aufgezeigte Besonderheit der semitischen Gottesvorstellung kann uns doch vielleicht zu einem bessern Verständnis jenes Vorganges verhelfen. Denn der Gott, der in dem Gott der Juden, Christen und Muhammedaner unter uns weiterlebt, Jahwe, hat wie kaum ein anderer die Entwicklung durchgemacht, von der wir sprachen. Aus einem Wetter- oder Vulkangott ist er Herr seines Volkes und dann Herr der Menschheit und des Universums geworden, ein Wandel, der in der Preisgabe des alten Namens Jahwe und seinem Ersatze durch *κύριος*, *Adonaj* „Herr" einen besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat. Er ist der von jeder naturhaften und von jeder menschlichen Bindung losgelöste, über alles und über alle frei schaltende Herr, und eben weil er von jeder ihn fesselnden Beschränkung durch Irdisches frei geworden ist, hat er damit die Fähigkeit erlangt, sich immer wieder einen neuen Herrschaftsbereich zu wählen, das nämlich, was die jeweilige Menschengeneration als ihr Höchstes und Wertvollstes, als ihr Ideal und ihren „Gott" betrachtet, ohne darum auch nur das Geringste von seiner lebendigen Realität zu verlieren.

So verhilft — will mir scheinen — die Untersuchung der semitischen Götter-Namen und Götter-Epitheta zu der Erkenntnis des Besonderen in der semitischen Gottesvorstellung und damit zugleich zu einem vertieften Verständnis des Ganges der israelitisch-jüdisch-christlich-islamischen Religionsgeschichte und der Religionsgeschichte überhaupt.

Der Koran und das Meer[1]).

Von W. W. Barthold.

In seinem Artikel über den koranischen Terminus *fulk* (Schiff) in der Enzyklopädie des Islam weist H. Bauer daraufhin, welchen großen Eindruck auf Muhammed das Segeln der Schiffe auf dem Meer gemacht haben muß. Wie er ausführt, wird in zahlreichen Koranstellen die Tatsache, daß Gott den Menschen das Wasser untertan gemacht hat, so daß es willig die Schiffe trägt, ihnen zu Nutz und Frommen, als ein besonderer Gnadenbeweis Gottes betrachtet.

H. Bauer hätte hinzufügen können, daß die Schilderungen des Meeres und der Meeresstürme im Koran sich durch eine Klarheit auszeichnen, wie sie im allgemeinen im Koran selten anzutreffen ist. Muhammed, der bei seinen Naturschilderungen selbst bei der Beschreibung der Paradiesesgärten eine recht dürftige Phantasie an den Tag legt, stellt sich lebhaft vor, wie die Schiffe die Wogen durchschneiden (16, 4) wie angenehm es ist, bei nicht zu starkem Wind auf dem Meer zu fahren, und welche Angst die Seeleute ausstehen, wenn stürmisches Wetter einsetzt und von allen Seiten sich die Wogen erheben, (10, 23); das Leben der Ungläubigen wird verglichen mit der Fata Morgana in der Wüste (24, 39) und mit der Dunkelheit, die eintritt auf sturmbewegtem Meere, wobei sich der Prophet lebhaft vorstellt, wie sich Woge über Woge erhebt, wie darüber die dunklen Wolken aufziehen, und eine so dicke Finsternis eintritt, daß man kaum die Hand vor Augen sehen kann (24, 40).

Die traditionelle Biographie Muhammeds, die Sīra, deren Zuverlässigkeit durch die neuere Forschung so stark erschüttert

---

1) (Aus Zapiski kollegii vostokovedov I [1925] S. 106—110) übersetzt von H. Ritter.

ist, liefert uns kein ausreichendes Material zur Aufklärung der Frage, wie und wo Muhammed eine so klare Vorstellung über das Meer und seine Stürme gewonnen hat. Diese Frage ist aber gerade deswegen von besonderem Interesse, weil Schilderungen des Meeres im allgemeinen der arabischen Poesie, insbesondere der vorislamischen, fremd sind. Die Biographie Muhammeds schreibt ihm keinerlei Seereisen, nicht einmal Reisen an die Meeresküste zu; nirgends ist davon die Rede, daß Muhammed etwa die Mekka nächstgelegenen Häfen Djidda und Shu'aiba besucht hätte. (Der erstere wird erwähnt Ṭabarī I, 1135, 10 bei der Erzählung von dem gestrandeten griechischen Schiff, das die Kuraischiten zum Bau der Ka'ba verwendeten, der zweite bei der Erzählung von der ersten Auswanderung der Muslime nach Abessinien; Shu'aiba lag etwas südlicher als Djidda)[1]. Es ist zwar die Rede von den Reisen Muhammeds nach Syrien, anfangs mit der Karawane seines Oheims Abū Ṭālib, dann mit der Karawane seiner späteren Gemahlin Chadīdja, aber auch in diesen Erzählungen findet sich kein Wort darüber, daß Muhammed etwa in der Arabien zunächst gelegenen Küstenstadt Syriens, in Ghaza, wo man später das Grab seines Ahnherrn Hāshim zeigte, gewesen wäre. Die Reisen Muhammeds in Syrien gehören zu jenen Zügen der Biographie des Propheten, deren Glaubwürdigkeit von der neueren Forschung bezweifelt wird. Angesichts der Dürftigkeit der Phantasie, die Muhammed bei der Beschreibung der Paradiesesgärten an den Tag legt, stellt Lammens[2]) die Frage: „Comment concilier cette indigence descriptive avec l'hypothèse de ses voyages en Syrie?" Wenig überzeugend ist die, neuerdings wieder von Hirschfeld[3]) vertretene Ansicht, daß der Koranvers (37, 137), in dem Muhammed nach der Schilderung des Unterganges der Landsleute Lots zu den Kuraischiten sagt: „Ihr kommt vorbei am Morgen und in der Nacht an jenen Orten, wo sie gewesen sind" eine Bekanntschaft Muhammeds mit der Küste des Toten Meers be-

1) BGA. VI, 148, 8; 193, 1.
2) *Berceau de l'Islam* I, 90.
3) *New researches into the composition and exegesis of the Qoran* 28.

weise. In der Biographie des Propheten findet sich eine über Ibn Sa'd und Wāqidī auf Zuhrī zurückgehende Nachricht, daß Muhammed mit der Karawane der Chadīdja nach dem Markt Ḥubāsha in der Tihāma gereist sei. Mit dem Ausdruck Tihāma wird bekanntlich in Arabien der heiße Küstenstrich bezeichnet, jedoch werden hierzu auch Örtlichkeiten gerechnet, die ziemlich bedeutend vom Meer entfernt lagen, manchmal wird selbst Mekka in die Tihāma miteinbezogen. Als ein Punkt an der Meeresküste Arabiens wird der Markt Ḥubāsha nicht erwähnt, überhaupt war die Lage des Ortes nicht genau bekannt, Jāqūt weiß davon nur aus einem Zuhrī zugeschriebenen Ḥadīth und aus einem Werke des Abū 'Ubaid, wo der Markt Ḥubāsha Markt der Qainuqā' genannt wird, d. h. jenes in Medina lebenden Judenstammes, der in der Folgezeit von Muhammed vertrieben wurde. Es ist kein Grund anzunehmen, daß diese Juden, städtische Handwerker, die kein eigenes Land besaßen, an der Meeresküste gewohnt oder etwa dort Handel getrieben hätten.

Das arabische Wort *baḥr*, ebenso wie das persische Wort *derjā*, bedeutet nicht nur „Meer", sondern auch „großer Fluß", danach sind, was auch von einigen muhammedanischen Kommentatoren anerkannt wird, die Koranverse (25, 55 und 35, 13) zu erklären, wo von zwei Meeren, einem süßen und einem salzigen, die Rede ist. In einem Verse (25, 55) wird hinzugefügt, daß Gott zwischen beide Meere eine Schranke und unverletzliche Verwehrung des Zugangs gesetzt habe. Der Begriff „süß" wird durch das Wort *furāt* ausgedrückt, mit dem auch der Fluß Euphrat bezeichnet wird; es ist sehr wohl möglich, daß dieser Gleichklang hier nicht zufällig ist und daß in dem Verse (35, 13), wo gesagt wird, daß die Menschen von beiden Meeren, dem salzigen und dem süßen, nützliche Waren erhalten, an die Schiffahrt auf dem Indischen Ozean und dem Euphrat gedacht ist. Unter den „Schranken" sind dann die Sandbänke zu verstehen, welche dem Euphrat den Weg zum persischen Golf versperren. Bekanntlich wurde in der damaligen Zeit als der Hauptarm des Euphrat der westliche betrachtet, der dicht bei Ḥīra vorbeifloß und sich in

Sümpfen verlor; nur ein Nebenarm des Euphrat vereinigte sich mit dem ins Meer einmündenden Tigris. Noch im 9. und 10. Jahrhundert herrschte bei den Muslimen die freilich verkehrte Vorstellung, daß das Festlandsgebiet zwischen Ḥīra und dem Meere sich in relativ junger Zeit gebildet habe und daß Ḥīra ursprünglich ein Seehafen gewesen sei. Über die Örtlichkeiten am Euphrat besaß Muhammed einige Kenntnisse; außer Ägypten ist Babylon der einzige geographische Punkt außerhalb der arabischen Halbinsel, der im Koran erwähnt wird (2, 96).

Sehr merkwürdig ist die Verbindung, in die im Koran die Seefahrt mit dem Bekenntnis zu dem einigen Gott Allah gebracht wird. Nach Macdonald's Artikel „Allāh" in der Enzyklopädie des Islam riefen die Mekkaner Allah in Augenblicken besonderer Gefahr an. An einer Stelle des Koran (16, 55 f.) wird denn auch tatsächlich gesagt, daß immer das Unglück die Menschen zwingt, sich zu Allah zu bekehren, daß aber, sobald Allah das Unheil von ihnen abwendet, einige ihrem Herrn Genossen beilegen, d. h. von neuem in die Vielgötterei verfallen. In vier anderen Versen jedoch (10, 23; 17, 69; 25, 65 und 31, 31) wird die Anrufung Allahs mit dem Gelöbnis, ihm allein zu dienen, in Verbindung gebracht mit der Seenot, die Rückkehr zur Vielgötterei mit der Rückkehr aufs feste Land. Als Illustration zu diesen Koranversen kann eine Überlieferung dienen, die bei Ṭabarī (I, 1640 f.) nach Ibn Isḥāq wiedergegeben wird, aber nicht in den Text des Ibn Hishām aufgenommen ist und daher weder von Sprenger benutzt noch auch sonst von der europäischen Wissenschaft verwertet worden ist. Es wird dort die Erzählung eines der Feinde Muhammeds angeführt, der von ihm bei der Eroberung Mekkas von der Amnestie ausgeschlossen wurde, nämlich des ‘Ikrima ibn abī Djahl: „Ich wollte mich ans Meer begeben, um mich den Abessiniern anzuschließen"; als ich zu dem Schiffe kam, das ich besteigen wollte, sagte der Besitzer des Schiffes zu mir: „Knecht Gottes, besteige mein Schiff nicht, ehe du die Einheit Gottes bekannt und dich von allen Göttern außer ihm losgesagt hast; denn wenn du das nicht tust, gehen wir

auf dem Schiff zu Grunde". Ich sagte: „Begibt sich denn keiner aufs Meer, der nicht die Einheit Gottes bekennt und sich von allem außer ihm lossagt?" Er sprach: „Freilich, keiner begibt sich aufs Meer außer mit reinem Glauben". Ich sagte: „Warum soll ich mich dann von Muhammed absondern? Das ist ja dasselbe, womit er zu uns gekommen ist? Ich schwöre bei Allah: der auf dem Meere unser Gott ist, ist unser Gott auch auf dem Festlande. Da nahm ich den Islam an, und er drang in mein Herz". Natürlich ist es unmöglich zu beweisen, daß diese 'Ikrima zugeschriebene Erzählung einen wirklichen Vorgang wiedergibt. 'Ikrima wurde, wie derselbe Ibn Isḥāq einige Zeilen vorher sagt, auf Grund der Fürsprache seines Weibes Umm Ḥakīm, die den Islam angenommen hatte, von Muhammed begnadigt; sie machte sich auf, ihren nach dem Jemen geflüchteten Gatten zu suchen und brachte ihn zum Propheten. In einer anderen Erzählung bei Ṭabarī (III, 2306 f.), die, vermittelt durch Wāqidī, dem Werke des Vorgängers von Ibn Isḥāq, Mūsā ibn 'Oqba, entnommen ist, werden die Einzelheiten etwas anders dargestellt; nachdem Umm Ḥakīm durch ihre Bitten die Begnadigung ihres Mannes erlangt hatte, machte sie sich auf, ihn zu suchen, und fand ihn in einem der Küstenorte der Tihāma, wo es ihm bereits gelungen war, sich aufs Meer zu begeben, d. h. ein Schiff zu besteigen. Sie begann ihm Zeichen zu machen und sprach: „Sohn meines Oheims, ich komme zu dir von dem gnädigsten der Menschen, dem gütigsten der Menschen und dem besten der Menschen; stürze dich nicht selbst ins Verderben, ich habe ihn um Gnade für dich gebeten, und er hat dich begnadigt. Er sagte: „Das hast du getan?" Sie sprach: „Ja, ich habe mit ihm gesprochen, und er hat dich begnadigt". Daraufhin kehrte er mit ihr zurück. Als er sich Mekka näherte, sagte der Gesandte Gottes zu seinen Anhängern: 'Ikrima, der Sohn des Abū Djahl kommt zu euch als Gläubiger und Muhādjir. Schmähet nicht seinen Vater, die Schmährede gegen den Toten kränkt nur den Lebenden und erreicht den Toten nicht. Darauf wird die Zusammenkunft von 'Ikrima mit Muhammed erzählt.

Aus der Erzählung des frühen schī'itischen Schriftstellers Ja'qūbī (II, 62) könnte man jedoch den Schluß ziehen, daß 'Ikrima überhaupt nicht genötigt gewesen sei, sich durch die Flucht aus Mekka zu retten. Dort heißt es, daß der Prophet nach der Einnahme von Mekka dem Bilāl befahl, das Dach der Ka'ba zu besteigen und von dort den Gebetsruf erschallen zu lassen. Den Kuraischiten kam das hart an; 'Ikrima ibn abī Djahl und Ḫālid ibn Asīd sagten: „Ibn er-Rabāḥ (d. i. Bilāl) brüllt auf der Ka'ba". (Über dasselbe) sprachen auch (andere) Leute; der Gesandte Gottes schickte zu ihnen; sie sagten: „Wir haben (es) gesagt und bitten Gott um Verzeihung". Muhammed sprach: „Ich weiß nicht, was ich euch sagen soll, aber jetzt naht die Gebetszeit; wer das Gebet verrichtet, vor dem ist der Weg offen, wer es aber nicht verrichtet, den werde ich vorführen und ihm das Haupt abschlagen". Ja'qūbī zählt also 'Ikrima zu den Teilnehmern an dem ersten muhammedanischen Gottesdienst an der Ka'ba.

Sehr ähnlich der Erzählung des Mūsā ibn 'Oqba über die Flucht des 'Ikrima — bis in die Ausdrücke hinein — ist die Erzählung des Ibn Isḥāq (Ibn Hishām 825 f. und Ṭabarī I, 1644 f.) über die Flucht eines andern Kuraischiten, eines Verwandten Muhammeds, nämlich Ṣafwān ibn Umaija. (Die Mutter Muhammeds war eine Tochter des Ahnherren[1]) von Ṣafwān). Ṣafwān flieht nach Djidda, um sich von dort nach dem Jemen zu begeben, offenbar zur See. Für ihn erwirkt sein älterer Verwandter, 'Umair ibn Wahb, der Bruder der Mutter Muhammeds, die Begnadigung; 'Umair hält Ṣafwān in Djidda an, wo er sich schon anschickt sich aufs Meer zu begeben, redet ihm zu, sich nicht ins Verderben zu stürzen und sagt zu ihm über Muhammed: „Der Sohn deiner Tante ist der vortrefflichste der Menschen, der gütigste der Menschen, der mildeste der Menschen, der beste der Menschen; seine Erhöhung ist deine Erhöhung, seine Erniedrigung deine Erniedrigung, seine Herrschaft deine Herrschaft". Ṣafwān läßt sich nach einigem Schwanken durch die Argumente 'Umairs überzeugen und kehrt mit ihm zu Muhammed zurück.

1) Urgroßvaters.

Der Vergleich dieser Erzählungen beweist deutlich, wie stark das Element der literarischen Erfindung selbst in den Berichten über die letzten Jahre des Lebens von Muhammed ist, nicht zu reden von der mekkanischen Periode seiner Tätigkeit. Nichtsdestoweniger stellt die dem ʿIkrima zugeschriebene Erzählung, selbst wenn man in ihr nur ein legendäres Motto sehen will, eine auffallende Parallele dar zu den Koranversen, in denen vom Anrufen Allahs auf dem Meere und dem Abfall zum Götzendienst auf dem Festlande die Rede ist. Es ist möglich, daß die Seeverbindung zwischen Arabien und dem gegenüberliegenden Ufer des Roten Meeres in der Hand der christlichen Abessinier lag, und daß die Christen den Zorn Gottes auf sich und ihre Schiffe herabzuziehen fürchteten, wenn ein gottloser Heide sich unter ihnen befand. In diesem Falle kann man in jenen Koranversen eine neue Bestätigung des Resultates sehen, zu dem die Erforschung der Urgeschichte des Islam mehr und mehr gelangt; daß die Gottesvorstellung Muhammeds sich mehr unter dem Einfluß des Christentums als unter dem des hebräischen Monotheismus herausgebildet hat.

[Vgl. noch die von Nöldeke, Islam V, 163, Nr. 3 auf Grund derselben Koranverse geäußerte Vermutung: „Möglicherweise ist Muhammed selbst einmal drüben gewesen". Sollte diese Vermutung das Richtige treffen, so würde die von Nöldeke im allgemeinen angenommene Glaubwürdigkeit der Sira (die über solch eine Seereise nichts weiß) dadurch noch mehr erschüttert werden als es durch Lammens u. a. geschehen ist.]

Zur Frage einer ägyptischen Literaturgeschichte

Von Alfred Hermann.

Während die Wissenschaften, die sich mit den Kulturgegenständen etwa der europäischen Länder beschäftigen, die Erforschung von deren Literaturen von vornherein und als Spezialwissenschaften betrieben haben, konnte sich die Ägyptologie bisher nicht speziell literarisch diesem besonderen Zweige widmen; und dies aus gutem Grunde. Das erste Jahrhundert der Wissenschaft war erfüllt von mühevoller Arbeit, die nach der Entzifferung der Hieroglyphen der Erkenntnis des Baues der ägyptischen Sprache, der Herstellung einwandfreier Texte, deren sprachlicher Interpretation und Übersetzung, der Feststellung des ägyptischen Wortschatzes, wie zugleich auch archäologischen Forschungen galt. In letzter Zeit scheint sich eine Weiterentwicklung anzubahnen. Die nach Vorantritt von G. Maspéros Contes populaires in weiteren Kreisen freudig aufgenommene A. Ermansche „Literatur der Ägypter", die von G. Roeder herausgebrachten: „Ägyptischen Märchen", weiter A. de Bucks kürzlich ins Holländische übersetzten „Egyptische Verhalen", schließlich der von M. Pieper unternommene Versuch einer ersten Darstellung der gesamten ägyptischen Literatur[1]): diese Erscheinungen können als Symptom dafür betrachtet werden, daß man die Zeit für eine nähere Beschäftigung mit der ägyptischen Literatur in- und außerhalb der zuständigen Fachwissenschaft für gekommen hält. Die Frage der Möglichkeit einer ägyptischen Literaturgeschichte überhaupt, von K. Sethe (A. O. 23, 1, S. 25) bezweifelt, wird im besonderen von

1) M. Pieper, Die Literatur der Ägypter, Handbuch der Literaturwissenschaft, Berlin-Potsdam 1927, herausgegeben von O. Walzel. Besprechung von H. O. Lange in DLZ. 1928 Sp. 274ff.

Pieper neu aufgerollt, der mit seinem „Handbuch“ sie gegenüber Sethe in positivem Sinne praktisch gelöst zu haben vermeint. — Eine prinzipielle Stellungnahme gerade zu Piepers Buch erscheint um so berechtigter, als dieser mit ihm eben nicht nur ein darstellerisches, sondern ein prinzipielles Problem zu lösen beabsichtigte, nicht — was eigentlich ein Handbuch bezweckt — letztes wissenschaftliches Allgemeingut knapp darstellen, sondern eine „Wissenschaft .. in ihren allerersten Anfängen“ (S. 2) inaugurieren wollte.

Der Versuch, von dem, was an geformtem, schriftlich fixiertem ägyptischen Sprachgut, der ägyptischen Literatur, auf uns gekommen ist, ein ganzheitliches, wenn im Ergebnis vielleicht auch nicht einheitliches Bild zu entwerfen, das aus mehr als der Summe der einzelnen betrachteten literarischen Gegenstände besteht, rechtfertigt sich als solcher selbst damit, daß von dem so gewonnenen Gesamtbild aus die Arbeit am einzelnen Objekt mit neuem Sinn erfüllt wird. Ob er gelingt, hängt von zwei Dingen ab: ob das Material überhaupt oder in einem vielleicht noch als früh zu bezeichnenden Stadium der Forschung schon die Möglichkeit dazu bietet, und ob die im einzelnen gewählte Methode als richtige und zweckmäßigste Wegverbindung von der vorhandenen Literatur zu ihrem erstrebten Gesamtbild führt. Das eine Bild von der ägyptischen Literatur „wie sie wirklich war“, wird (wenn überhaupt eine historische Wissenschaft ihren Gegenstand auszuschöpfen vermag) nie gewonnen werden können, da wir nicht zu stark hoffen dürfen, die beträchtlichen Lücken durch große Funde nach und nach auszufüllen. Ob das heute Vorhandene ober- oder unterhalb der Mindestgrenze liegt, bis zu der sich ein die Wirklichkeit nicht fälschendes Gesamtbild gewinnen läßt, ist eine Frage, die objektiv schwer zu entscheiden ist, da wir nicht ahnen, was uns verloren gegangen ist; eine Frage, deren Lösung mithin vom persönlichem Mut des einzelnen Forschers abhängt. Da sie für die ägyptische Literatur ganz besonders schwierig liegt, wird der Forscher, der sie positiv beantwortet, eine Methode anzusetzen haben, die von sich aus die Gefahren der Materiallage umgeht. Der Versuch wird einer Kritik stand-

halten müssen, die um so mehr der Methode gelten muß, als sie der Leistung nicht von vornherein aus dem Stoffe geltender Skepsis Abbruch tun will.

Wir untersuchen im folgenden ohne Einzelfragen (vgl. dazu W. Spiegelberg i. OLZ. 1928, Sp. 844 ff.), zu erörtern, die Piepersche Methode unter dem Gesichtspunkt, ob die Möglichkeit besteht, mit ihrer Hilfe zu einem ganzheitlichen Gesamtbilde von der ägyptischen Literatur zu gelangen.

P. teilt die ägyptische Literatur in sieben Epochen ein nach dem der politischen Geschichte Ägyptens entnommenen Schema: in älteste Zeit, Altes Reich, Zeit zwischen Altem und Mittlerem Reich, Mittleres Reich, Neues Reich, Ramessidenzeit und Spätzeit[1]). Diese Einteilung erfüllt ihren praktischen Zweck und ist der historischen Wirklichkeit adäquat im Bereich der staatlichen Geschichte. Sobald sie zur Gliederung der ägyptischen Literatur verwandt wird, erhebt sich die Frage, ob notwendigerweise mit der Abgrenzung der einzelnen staatsgeschichtlichen Epochen voneinander zugleich die literarischer gegeben ist. Heben sich die literarischen Denkmäler der einzelnen Epochen als solche wirklich voneinander ab? Würden wir die vorgefundene Literatur im zeitlichen Ablauf genau so gruppieren müssen, auch wenn uns die allgemeine und politische Geschichte nicht dazu anhielte? Könnten nicht die staatspolitischen und literarischen Perioden sich nicht decken, sondern überschneiden? Solche Fragen mögen sich, wie viele andere in Ägypten, nicht beantworten lassen. Dieser Umstand beläßt aber der obigen Einteilung nur den Wert eines äußerlichen Schemas, das als Hilfsmittel nützlich sein kann, jedoch für die Literatur selbst nichts Wesenhaftes besagt. Eine historische Einteilung der Literatur nach rein literarischen, nicht der politischen Geschichte entnommenen Gesichtspunkten verhindert andererseits, neben der Lückenhaftigkeit des Materials, folgender Umstand. Eine Datierung nach der Herkunft — ein in der ägyptischen Archäologie erprobtes Mittel — ist für die Literatur ausgeschlossen. Zum größten Teil nur aus

1) Übrigens durchbricht P. das übliche Schema, indem er die „Ramessidenzeit“ vom „Neuen Reiche“ abtrennt.

Indizien paläographischer, philologischer und historischer Art läßt sich für die ägyptischen Literaturwerke eine Datierung geben. Wenn man sich vorstellt, welchen Irrtümern die Forschung in jedem Einzelfall dabei verfallen, daß sie im besten Falle nur annähernde Datierungen vornehmen kann, so wird man sich hüten müssen, auf so schwankendem Grunde eine historische Einreihung und Linienführung vorzunehmen. P. muß auf eine losgelöste Geschichte der literarischen Gegenstände verzichten und ist — wenn er entwicklungsgeschichtlich vorgehen will, gezwungen, die Literatur mit der politischen und allgemeinen Geschichte zu verknüpfen und deren Einteilung für die Literatur gelten zu lassen.

Bei der Einordnung der Literatur in die allgemeine Geschichte muß jene von vornherein Einbuße an eigenständigem Wert erleiden. Die einzelnen Sprachdenkmäler sinken von literarischem Wert zu dem einer „Quelle" herab; nicht mehr so sehr das Ganze ihrer Gestalt, sondern vielmehr der historische Gehalt ist an ihnen von Interesse. Damit gibt sich die Literaturgeschichte zu Gunsten einer allgemeinen Kulturgeschichte auf. Trotz der Eingliederung der Literatur in die allgemeine Geschichte scheut sich P., diesen Schritt ganz zu tun. Er läßt die literarischen Gegenstände in der Schwebe zwischen literarischen Gebilden und historische Wirklichkeit enthaltenden Quellen. Daß aus ihnen als „Quellen" Geschichte rekonstruiert werden kann, daß sie aber andererseits als „Literatur" z. T. auf Grund ihres historischen Gehaltes erst historisch einzureihen waren[1]), läßt die Gefahr ein circulus vitiosus deutlich werden, der im P.'schen Buche im Einzelfalle wohl nicht in die Erscheinung tritt, doch der Methode verschwistert ist.

Ein Beispiel dafür, wie die Einordnung der Literatur in die Geschichte eine wirkliche Literaturgeschichte unmöglich macht, sei hier angeführt. Die sog. Sesostrissagen, die Herodot berichtet, erwähnt P. bei Besprechung der Literatur des MR. Damit ist, ganz abgesehen von der Frage, ob der herodoteische

---

1) Vgl. M. Pieper, Zur Datierung des Schiffbrüchigen (OLZ. 1927, Sp. 787).

Sesostris nicht nur dem Namen, sondern auch dem über ihn berichteten Ereignissen nach der ägyptische Sn-wśrt ist, die griechische Erzählung ihres literarischen Charakters entkleidet. Sie hat nach solch stofflicher Einreihung nur noch den Wert einer „Quelle", und man weiß nicht recht, was sie in einer Literaturgeschichte soll. Erschlossene Literaturstücke sind für eine Literaturgeschichte nur bedingt verwertbar, da die (hierbei nicht erhaltene) Form und nicht der Inhalt das sprachliche Dokument zum literarischen Gegenstand macht[1]).

Bei der Analyse und Besprechung der Literaturstücke, beginnt P.s eigentlicher Versuch, aus der Summe der einzelnen sprachlichen Denkmäler ein Ganzes zu machen, innere Verbindungen aufzuweisen und Linien zu ziehen. Die einzelnen Gegenstände werden hinsichtlich ihres Gattungscharakters und ihrer literarischen Erscheinungsform zueinander in Beziehung gesetzt. Es heben sich unterschiedliche Formen innerhalb der ägyptischen Literatur voneinander ab, Lyrik als Hymnus, Arbeits- und Liebeslied, prosaische Literatur als Märchen, Novelle, Erzählung und als Weisheitslehre. Da P. sich entwicklungsgeschichtliche Ordnung zum Prinzip gemacht hat, ist ihm nur durch Hinweise möglich, die Zusammengehörigkeit einzelner literarischer Objekte zu zeigen. Dadurch enthebt er sich der Notwendigkeit, die literarischen Formen als solche allgemein zu umschreiben und vor allem die auf sie angewandte Terminologie allgemeingültig zu erläutern. Die Folge ist, daß z. B. die Prosaformen Märchen, Novelle, Erzählung bei ihm in der Benennung jeder Präzision ermangeln. So bezeichnet er das „Märchen" (wie er es nennt) von den zwei Brüdern als (übrigens in der Weltliteratur „älteste erhaltene) Novelle" (S. 79). Eines von beiden kann die Geschichte nur sein, wie irgend ein anderes Literaturwerk nicht zugleich Epos und Drama, wenn mit der Anwendung zweier Formbezeichnungen nicht eine Mischform ausdrücklich nachgewiesen werden soll. Die Verbindung, die P. zwischen den Literaturwerken gleicher und ähnlicher Art herstellt, geht nicht darauf aus, die Gleichartigkeit oder

1) Über die Möglichkeit der Erschließung nicht direkt überlieferter Literaturstücke wie etwa von Sagen s. u. S. 58/59.

Verschiedenheit auf einer literarisch-ästhetischen Ebene an Hand objektiver Kriterien zu untersuchen, sondern sie in eine geschichtliche Linie einzureihen, eine Entwicklung der einzelnen Formen vorzuführen, ehe die Formen selbst genügend beschrieben sind. Ein Bündel von nebeneinanderliegenden Entwicklungslinien, die Lyrik, die Erzählungskunst, die Weisheitslehren usf. betreffend, ist es, dessen Einzelfäden nach P. den inneren Ablauf der ägyptischen Literaturgeschichte darstellen. Hier liegt der am meisten anzufechtende Punkt der Methode. Vermag das abendländische Prinzip der „Entwicklung" der ägyptischen Literatur gerecht zu werden, ist es ihr wirklich immanent oder nicht etwa künstlich an sie herangetragen? An eine nähere Untersuchung der Frage kann in diesem Zusammenhang nicht gedacht werden. Das aber steht wohl fest, daß die ägyptische Literatur in dem heutigen Zustand für den heutigen europäischen Betrachter in ihren am weitesten voneinander getrennten Epochen mehr an Gemeinsamkeiten aufweist, als an trennenden Momenten, die uns nur durch Konstruktion einer nicht sichtbaren Entwicklung verständlich würden. Ein Hymnus der Pyramidentexte neben einen ihm inhaltlich entsprechenden des späten NR. gelegt, vom Blickpunkt der Weltliteratur betrachtet, wird zur Erklärung nicht des Gedankens der Entwicklung bedürfen. Für die eine Hälfte der ägyptischen Literatur, die spontan entstandene Volksliteratur, hat der Begriff Entwicklung überhaupt keine Gültigkeit. Märchen, Sage, Mythos u. a. entwickeln sich als Formen nicht, sondern sind im Volke zu allen Zeiten in gleicher Weise da. Der in ihnen wiedergegebene Sachverhalt ist im Volksmund beständig labil, solange nicht eine der Formen ihn festgeprägt vorführt. Ist diese Prägung aber vollzogen, so ist eine Weiterentwicklung unmöglich, es sei denn, es werde die Form zerschlagen und eine neue geprägt: von Entwicklung kann dabei nicht gesprochen werden. Für die andere Hälfte der ägyptischen Literatur, die ausgesprochene Kunstliteratur, ist es aus folgendem Grunde nicht möglich, eine Entwicklung zu rekonstruieren. Die geringe Zahl der zu einem Formgebiet gehörenden Werke ermöglicht es nicht, die einzelnen Formen

im Werden zu beobachten. Trotzdem unternimmt P. den Versuch, eine solche Entwicklung darzustellen. So spricht er von einer „entwickelteren Stufe“ (sic! S. 11) des Arbeitsliedes der 5. Dyn., stellt so eine „Entwicklung“ in den Grabinschriften des AR. (S. 18), einen entwicklungsmäßigen „Fortschritt“ von der Ptahhotep-Lehre zu den „Mahnworten“ (S. 26), zur Lehre des Duauf (S. 30) und zur Lehre des Meri-ka-re (S. 32) fest.

Die Kriterien zur Abgrenzung einer „entwickelteren Stufe“ gegenüber einer weniger entwickelten sind für P. „feste Disposition“ (S. 38) und der „Eindruck des Persönlichen“ (S. 38). Über die Ptahhotep-Lehre äußert P.: „Wenn das Buch trotz mangelnder Disposition dank dem ziemlich gleichmäßigen Bau der einzelnen Glieder eine gewisse formale Einheit zeigt, so gilt das noch mehr für den Inhalt“ (S. 20). Der „künstlerische Fortschritt“ der „Mahnsprüche“ besteht für ihn darin, daß „eine gewisse Disposition ... nicht zu verkennen“ (S. 23) ist und „nicht ohne gewisse Ordnung . . . Glieder . . . aneinandergereiht“ sind (S. 26). Die Duauflehre zeigt den Fortschritt gegen Ptahhoteplehre darin, daß sie „viel straffer zusammengefaßt ist“. Die Meri-ka-re-Lehre zeigt die Entwicklung in „geschicktem Verknüpfen der einzelnen Teile, überlegter Komposition“ (S. 32), die Amenemhet-Lehre in „unerhörter Straffheit und Geschlossenheit“ (S. 37). Diese Beispiele zeigen, wie relativ und von persönlichem Ermessen abhängig das eine der Kriterien der Entwicklung bei P. ist. Eine „gewisse Disposition“ ist nicht objektiver Maßstab für eine etwaige Entwicklung, sondern die Unterschiede der einzelnen Literaturstücke finden umgekehrt in ihr ihren relativen Ausdruck. — Als das andere Kriterium für sie bezeichnet P. den „Eindruck des Persönlichen“. Den „großen Fortschritt in der ägyptischen Literatur“, den der „literarischen Kunst des MR.“ gegenüber der der älteren Zeit, hat „das Erwachen der Persönlichkeit hervorgebracht“ (S. 53). Die am Anfang der Entwicklung der ägyptischen Literatur stehenden Pyramidentexte werden als „kümmerliches Machwerk“ damit zu literarischer Bedeutungslosigkeit verdammt, daß sie „nirgends Äußerung eines wirklich tiefen Gefühls“

(S. 15) zeigen. Die Kronenlieder werden bei ihrer entwicklungsgeschichtlichen Einreihung negativ bewertet, denn „persönliches Empfinden wagt sich [in ihnen] nicht hervor“ (S. 16). Eine Entwicklung der religiösen Lyrik des NR. vermißt P. auf Grund des gleichen Kriteriums: „Zu einer wirklichen Umgestaltung der religiösen Lyrik, die die Persönlichkeit des Dichters hervortreten ließ, scheint es nicht gekommen zu sein“ (S. 63). — Der „erste große Dichter der Weltliteratur“ ist nach P. hingegen der Dichter des „Lebensmüden“, eine „hinreißende Persönlichkeit“ (S. 29). Aus der „Betonung des Psychologischen“ sieht er sie deutlich werden. In der Lehre des Meri-ka-re findet er das „Hervortreten des Individuums“. Eine konsequente entwicklungsgemäße Einreihung versucht P. selbst nicht, ist sein Maßstab ja wiederum nur ein relativer, subjektivem Dafürhalten entsprungen. Was der eine für Äußerung von Persönlichem ansieht, mag der andere nicht dafür halten. Mit der Untersuchung der ägyptischen Literatur nach ihrem Gehalt an Persönlichem wird von vornherein in die Literaturgeschichte eine Wertung eingeführt. Die Ordnung ihrer Gegenstände — hier Entwicklung genannt — spricht nicht aus den Dingen selbst, sondern sie ist von subjektivem Empfinden abhängig. Daß z. B. die Totenbuchliteratur, weil sie nicht „Äußerung eines individuellen Gefühlslebens“ ist, wenn schon „wertvoll ... für die Geschichte der ägyptischen Religion ..., für die Geschichte der literarischen Kunst nichts ... ausgeben ..“ (S. 52) soll, ist eine vorzeitige Wertung, die zu unberechtigter Einseitigkeit führt.

P. geht bei der Betrachtung der individuellen Züge der ägyptischen Literatur so weit, sie nicht nur als Elemente der Dichtung zu betrachten, sondern sie zur Rekonstruktion der Persönlichkeit des Dichters zu verwenden. Der Dichter des „Lebensmüden“ wird aus den persönlichen Zügen der Dichtung erschlossen. Die „außerordentliche Betonung des Psychologischen“ in der ägyptischen Literatur des MR. setzt P. auf seine Rechnung: „Das muß die Wirkung einer mächtigen Persönlichkeit sein. Sollte das etwa der Dichter des Lebensmüden gewesen sein?“ (S. 29). Mit dem Vorbehalt der Frage-

form wird die erschlossene Persönlichkeit des Dichters als Ursache der allgemeinen Entwicklung hingestellt — eine Methode, deren Gefahr offensichtlich ist. Die Versuche, die ägyptische Literatur vom Verfasser aus zu verstehen, sind von vornherein zur Ergebnislosigkeit verdammt, wenn der Autor, der als Individuum sein Werk erklären soll, erst aus dem Werk herauskonstruiert werden muß. Die Gefahr des logischen Zirkels ist hier wiederum sehr naheliegend. Auch damit ist für das Verständnis und die Einordnung ägyptischer Denkmäler nichts gewonnen, den erschlossenen Dichter mit einer historischen Persönlichkeit zu identifizieren, wie es P. für die Autoren der Lehren des Meri-ka-re und des Amenemhet tut, von denen man selbst wiederum sehr wenig weiß. Solcher Versuch verschiebt die Untersuchung vom vorhandenen Objekt in das nicht vorhandene Subjekt, das wohl nie zu einer wirklichen Erklärung dienen wird. Feststellungen, daß „der Verfasser der Brüdergeschichte . . . ein wirklicher Künstler“ (S. 80), daß der Autor der Lehre des Amenemhet „ein wirklicher Dichter“, „ein Dichter ersten Ranges“ (S. 38) gewesen sein müsse, daß der einiger Liebeslieder des NR., der „seine Kunst mit solcher Sicherheit handhabt“ „kein Anfänger“ sein könne (S. 71), sind angesichts obiger Erwägungen für eine ägyptische Literaturgeschichte bedeutungslos. Ganz abgesehen davon, ob mit dem Suchen nach dichterischen Persönlichkeiten in Ägypten nicht vielleicht ein Ägypten fremdes Prinzip (das des Individualismus der europäischen Neuzeit) künstlich in die Betrachtung hineingetragen wird, ist es rein praktisch unmöglich, mehr als Vermutungen über die ägyptischen Dichter auszusprechen.

Als Gesamtergebnis der ägyptischen Literaturgeschichte gelten P. der „herrschenden Praxis“ entsprechend „Einflüsse . . ., die von Ägypten übernommen sind“. Er führt eine Reihe[1]) vor. Abgesehen davon, daß es zweifelhaft ist, daß sog. Motivgleichheit unbedingt historische Beeinflussung des einen durch das andere bedeuten muß (die „herrschende Praxis“ in der

1) R. Zahn's Arbeit, auf die P. für weitere Einflüsse verweist, befindet sich — um einen der markantesten Druckfehler zu berichtigen — nicht im 63., sondern im 81. Berliner Winckelmannprogramm.

Ägyptologie ist im Gegenteil eher abgeneigt, Ägyptisches anderwärts wiederzufinden), ist mit solcher Untersuchung der Wert einer Literatur im Zusammenhang der Weltliteratur völlig verkannt. Die ägyptische Literatur trägt ihren Wert in sich, nicht besteht er in einzelnen Zügen, die von ihr in die griechische oder in andere Literaturen eingingen. Die Frage nach dem Ergebnis der ägyptischen Literatur ist — historistisch — falsch gestellt. Nach dem wesensmäßigen Eigenwert gilt es zu fragen.

Nachdem wir in einzelnen Punkten (und diese mit einzelnen Beispielen) die innere Methode der ersten ägyptischen Literaturgeschichte zu erhellen versuchten, sei in Kürze prinzipiell etwas gesagt über zwei äußere methodische Hilfsmittel, deren sie sich bedient: über die Anführung von Parallelen oder Vergleichen und die Hinzuziehung von Illustrationen. Beide Mittel sind berechtigt, wenn sie wirklich verdeutlichen, wenn Gleichheiten und Verschiedenheiten durch sie schlagend bewiesen werden. Einige von P.s Parallelen und Vergleichen mögen hier für sich selbst sprechen: „. . Wilhelm Raabe . . . hätte die Erzählung des Schiffbrüchigen in ihrer ganzen Schönheit und Tiefe verstanden“ (S. 45). Zur Befreiung Ägyptens von den sog. Hyksos äußert P.: „Es war eine Tat, die man der Landung Gustaf Adolfs in Wolgast gleichstellen kann“ (S. 58). Echnaton wird des Näheren mit Joseph dem Zweiten von Habsburg verglichen (S. 66), die Ramessidenzeit als ägyptischer „Barock“ bezeichnet. — Mögen Illustrationen etwa Handwerkerszenen (Abb. 5, 6) z. T. von Reliefs (Abb. 2, 12) vielleicht die Arbeitslieder gut veranschaulichen, mag die Wiedergabe eines Papyrusstreifens (Abb. 8, 17, 18, 25) instruktiv sein, so weiß man andererseits nicht, was z. B. ein Stuhl (Abb. 20), eine Truhe (Abb. 21) des NR. in einer Literaturgeschichte sollen. Das erste der beiden angeführten Hilfsmittel P.s zeigt in seiner Verwendung ein Abirren in einen Subjektivismus, während das andere analog der Eingliederung der Literatur in die allgemeine Geschichte die Literaturgeschichte in eine vage allgemeine Kulturgeschichte verschiebt.

Zusammenfassend müssen wir sagen, daß sowohl aus theoretischen wie praktischen Gründen folgende Methoden

ungeeiget sind, ein getreues und ganzheitliches Bild von der ägyptischen Literatur zu gewinnen: Die Untersuchung der ägyptischen Literatur geschichtlich im Rahmen des staatsgeschichtlichen Schemas; der Versuch, sie in der Entwicklung am relativen Grad der Disposition ihrer Werke, dem Auftauchen persönlich anmutender Elemente zu zeigen; das Fahnden nach „Einflüssen“ auf die Weltliteratur, die das Ergebnis der ägyptischen Literatur in sich trügen; die Zuhilfenahme von subjektiven Parallelen und Vergleichen und nicht zur Sache gehörenden Abbildungen. — Der Sethesche Einwand gegen eine ägyptische Literaturgeschichte erhält durch das Piepersche Buch nicht die angekündigte Widerlegung, dieses beweist im Gegenteil selbst die Unmöglichkeit einer ägyptischen Literatur*geschichte*.

Sehen wir uns um, mit welchen Methoden Wissenschaften anderer Literaturen, etwa der der modernen Sprachen, ihre Arbeit bewältigen. Mit Stichworten bezeichnet sind deren bedeutendste die biographische, die geisteswissenschaftliche und die morphologische Methode. Die *biographische* Methode versucht aus dem äußeren und inneren Leben des Dichters sein Werk zu verstehen. Da wir von ägyptischen Dichtern nichts wissen, sie uns erst erschließen müßten, verbietet sich diese Methode von selbst. Die *geisteswissenschaftliche* Methode, die in W. Diltheys Nachfolge steht, seit ihm aber in Schulen mannigfaltig weitergebildet ist, stellt für einzelne Epochen einen „Zeitgeist“ auf, den sie durch die dichterische Psyche gehend im Literaturwerk niedergeschlagen findet. Sie stellt aus verschiedenartigsten Kulturerscheinungen ein Abstraktum her, dessen Äußerung sie in Dichter und Dichtwerk nachweist. Wenn es uns für Ägypten auch auf den ersten Blick leicht fallen möchte, etwas wie den „Geist des Alten, Mittleren oder Neuen Reiches“ oder auch den „Geist“ der und der Dynastie zu konstruieren und es uns leicht fiele, diesen in den Literaturwerken wiederzufinden (P. ging ja z. T. auch so vor): für ein speziell *literarisches* Verständnis der ägyptischen *Literatur*gegenstände wäre damit nichts gewonnen, im Gegenteil würde durch solches Vorgehen einer Verwischung der Einzelerscheinungen, einer Verflüchtigung

ins Allgemein-Spirituelle Vorschub geleistet. — Die morphologische Methode scheint gegenüber der biographischen, der geistesgeschichtlichen und der von Pieper verwandten evolutionistisch-psychologischen, geeignet zu sein, eine wissenschaftliche Erfassung der ägyptischen Literatur zu ermöglichen. Um obigen kritischen Erörterungen einen positiven Hinweis zur Seite zu setzen, sei andeutend erläutert, in welcher Richtung mit ihrer Hilfe eine Wissenschaft von der ägyptischen Literatur arbeiten könnte. Die morphologische Methode der Literaturwissenschaft beabsichtigt nicht den historischen Ablauf der Literatur eines Landes zu verdeutlichen, als vielmehr die Literatur systematisch geordnet vorzuführen. Und zwar sucht sie das Prinzip dieser Ordnung in den Gegenständen ihrer Betrachtung selbst und nur in ihnen zu finden. Der einzelne literarische Gegenstand wird von ihr als solcher untersucht, nicht dessen Bedingtheit durch ein Individuum und eine historische Situation als Schlüssel des Verständnisses betrachtet. Wie schon aus ihrem Namen hervorgeht, will sie die Gestalt, die Form jedes Literaturgegenstandes beschreiben und verstehen, die aus der Zusammensetzung und funktionalen Bezogenheit einzelner Teile besteht. Praktisch gesprochen würde sie beispielsweise für die Ptahhotep-Lehre den äußeren Aufbau des Ganzen, die Folge der einzelnen Abschnitte (deren Abgrenzung im Einzelfall natürlich erst als zutreffend nachzuweisen wäre) beschreiben[1]) und dann erklärend darlegen, mit welchem funktionalen Zwecke die einzelnen Teile so und nicht anders geformt sind, in solchem und keinem anderen Zusammenhange stehen. Die gleiche Untersuchung, an einer Reihe weiterer Weisheitslehren vorgenommen, würde, von den Unterschieden des Einzelfalles abgesehen, die Form der ägyptischen Weisheitslehre schlechthin deutlich werden lassen, so daß damit ein literarisches Formgebiet der Ägypter exakt analysiert und synthetisch erklärt vor uns stünde[2]). Aus gleicher Unter-

1) Natürlich auch verschiedene „Fassungen“.

2) In der Anordnung der Erman'schen „Literatur“ nach Formen und in den erklärenden Worten vor den einzelnen Texten ist morphologische Formbetrachtung bereits implicite enthalten.

suchung anderer Einzelgegenstände würden sich weitere Formgruppen ergeben, für deren Einzelbeispiele eine Reihe objektiver Formcharakteristika den Unterschied zu Literaturgegenständen anderer Formgruppen verdeutlichen würden. Wie die ägyptische Archäologie Typenreihen von Altertümern festzustellen versucht (z. B. Petries Prehistoric Egypt Corpus), innerhalb deren jedes Stück ein den Typus nicht ganz darstellender Sonderfall ist, so würde sich morphologischer Betrachtung auch die ägyptische Literatur darbieten, wenn dabei auch nicht der Unterschied der in der Verschiedenheit der Gegenstände liegt, und der sich auch methodisch auswirken wird, verkannt werden darf. Die Gegenstände der archäologischen Typologie sind, wenn sie auch als Geräte einen außer ihnen liegenden Zweck verfolgen und als Schriftzeichen oder „Symbole" verstanden auf etwas außer ihnen liegendes hinweisen, mit materieller Wirklichkeit realer verknüpft als literarisch-sprachliche Gebilde. Alle sprachlichen Gebilde haben diesen über die materiell-physiologische Bindung hinausgehenden „symbolischen" Zeichencharakter, den man von jeher als „geistig" bezeichnet hat. Während der Unterschied der Typenformen prähistorischer Töpfe, verschiedener Typen der ägyptischen Rundbilder (deren „Corpus" vor der Hand noch aussteht!) u. a. nur bedingt als der verschiedener geistiger Haltungen (und wenn, dann zweckhaft oder visuell-ästhetisch zentrierter) zu erklären ist, ist der Unterschied verschiedener sprachlich-literarischer Gegenstände mit dem Unterschied geistiger Werte geradezu identisch. Eine „Weisheitslehre" — ganz schlicht gesagt — will etwas anderes als z. B. ein „Totenbuch"; der „Hymnus" als Form etwas anderes als ein „Arbeitslied". Es ist nicht nur der sog. „Inhalt", der die einzelnen literarischen Formen gegeneinander abgrenzt, aber auch nicht nur die sog. „äußere Form", sondern die Unterschiedenheit in der funktionalen Verknüpfung von Inhalt und Form, die „innere Form" wie W. v. Humboldt es nennt, die Art, durch die ein bestimmter Sachverhalt eine bestimmte geistige Bedeutung erhält. Soweit die Formanalyse nicht nur positivistisch bei den einzelnen Literaturstücken die materiellen Unterschiede, sondern bei den

generellen Formen die Gemeinsamkeiten der einzelnen Fälle und ihre geistige Bedeutung aufzeigt, kann bei ihr von geisteswissenschaftlicher Betrachtung gesprochen werden. Im Gegensatz zu einer Geisteswissenschaft von Diltheyscher Begriffsprägung ist ihr Gegenstand als geistiges Etwas nicht der durch die Individuen gehende und in ihnen lebende „subjektive Geist", sondern der, wenn man so will, in den Gegenständen vergegenständlichte „objektive Geist".

Auf etwas Besonderes muß bei jeglicher literarischer Formbetrachtung hingewiesen werden: Die Literaturen aller Zeiten und Völker zerfallen von sich aus in zwei klargeschiedene Teile, die bereits Jacob Grimm erkannte und die er „Natur-" und „Kunstpoesie" nannte[1]). Heute werden die generellen Formen dieser beiden Teile der Literatur als „einfache Formen" und als „Kunstformen" bezeichnet[2]). Einfache Formen sind Formen wie Märchen, Sage, Legende, Mythos, Rätsel, Witz u. a., sprachliche Gebilde, die spontan in jedem Volke und zu jeder Zeit entstehen können und daher ohne Entwicklung (s. o. S. 49) vorhanden sind. Kunstformen wie Epos, Roman, Novelle, Drama, Hymnus u. a. sind historisch gebunden und verdanken ihre Entstehung im Einzelfall nicht einer Volksgruppe, sondern einem sprachgestaltenden Individuum. Während die einfachen Formen im Volksmund (und nur in diesem) variabel lebendig sind, sind die Kunstformen in jedem Einzelfall einmalig und stehen und fallen mit schriftlicher oder gedächtnismäßiger Fixierung. Die einfachen literarischen Formen sind wie der heutige verwachsene, beinahe synonyme Gebrauch der sie bezeichnenden Termini (Legende = Märchen = Sage = Mythos!) nicht glauben lassen möchte, voneinander in der gesamten Weltliteratur scharf geschieden durch verschiedene ihnen zugrunde liegende Geistesbeschäftigungen[3]). Die Kunstformen unterscheiden sich untereinander durch die verschiedene Funk-

---

1) Vgl. J. Grimm, Kleinere Schriften, Berlin 1864, Bd. I, S. 399 ff.

2) Vgl. A. Jolles, Die einfachen Formen der Literatur (im Erscheinen).

3) Der Beweis objektiver Unterschiede der einfachen literar. Formen voneinander, für alle Literaturen gültig, wurde erbracht, sowie eine Neuordnung der für sie geltende Terminologie durchgeführt von A. Jolles a. a. O.

tionalität der sprachlichen Anordnung, das verschiedene Verhältnis, das die Einzel-Teile in ihnen haben, sowie die damit verfolgten und erreichten verschiedenen geistigen Absichten.

Für jegliche literarische Untersuchung zu wissen unerläßlich ist nun, daß alle Kunstliteratur die einfachen Formen, die Gebilde der Volksliteratur, als Werkstoff verwendet, sich über sie darüberlegt. In jedem Einzelfall liegt einer Kunstform eine einfache Form zugrunde, die in ihr aufgegangen, aber doch noch darunter spürbar ist. Die einfachen literarischen Formen, die nur im Volksmund leben, sind, wo sie nicht — wie z. B. in Deutschland von den Gebrüdern Grimm — aufgezeichnet wurden, ja überhaupt nicht anders als in den Kunstformen vorhanden. Um Beispiele zu bringen, ist der griechische Mythos und die griechische Sage nicht in Mythen- und Sagensammlungen auf uns gekommen, sondern durch das Epos Homers, durch die Tragödie der attischen Trias, den Hymnus des Pindar u. a. Kunstformen. Für die ägyptische Literatur liegt es ebenso: was in den übrigen Literaturen als Märchen, Legende, Sage, Mythos usw. auftritt, ist in Ägypten, soweit mir sichtbar, nur im Gewande ausgeprägter Kunstform überliefert. Die Osirislegende, die kosmogonischen ägyptischen Mythen sind nicht sprachlich geschlossen als solche erhalten, sondern eingebettet etwa in der Kunstform des Hymnus (in den „Pyramidentexten" und anderwärts) auf uns gekommen. Legenden scheinen mir die Grundlage der Kunstformen des Papyrus d'Orbiney und des Papyrus Westcar zu sein[1]). Von den einfachen Formen der griechischen Literatur ließ sich auf Umwegen ein annäherndes Bild gewinnen, da ihre Sagen, Mythen usw. vielfältig in Kunstformen erhalten waren. In Ägypten ist dies nicht in diesem Umfange der Fall. Das speziell ägyptische Problem der Erfassung der einfachen

---

1) Die Geschichten des Papyrus Westcar scheinen mir trotz des von Erman hervorgehobenen „volkstümlichen Charakters" eine liter. Kunstform darzustellen, die sich mir in der Verknüpfung der einzelnen Geschichten zeigt. Übrigens hat Pieper als erster mit Recht betont, daß es sich hierbei nicht um eine Rahmenerzählung handelt (S. 55). Vgl. dazu Bespr. von A. de Bucks Egypt. Verhalen durch A. Jolles in De Gids 1928.

literarischen Formen ist durch diesen Mangel gekennzeichnet: inwieweit wird es möglich sein, in den Kunstformen der ägyptischen Literatur die einfachen zu erkennen[1])? Die technische Notlage kann hier wiederum nur durch methodische Stärke wettgemacht werden, die in diesem Falle in einer subtilen Kenntnis der einfachen Formen der Weltliteratur bestehen muß[2]). Besonders erschwerend für die Feststellung der einfachen literarischen Formen in ihrer speziell ägyptischen Ausprägung ist auch, daß uns noch völlig unbekannt ist, welche Bestandteile der uns überlieferten Kunstformen bestimmte integrierende Bestandteile genereller ägyptischer Kunstformen sind, hinter denen die einfachen Formen sich ja verbergen[3]).

Umgekehrt erschwert es die mangelnde stoffliche Kenntnis der einfachen Formen in Ägypten, die Eigenart der über ihnen liegenden Kunstformen zu erkennen. Wie ich oben betonte, sind alle literarischen Kunstformen — auch die ägyptischen — historisch bedingt und gebunden. Als älteste Beispiele der Kunstformen der Weltliteratur galten uns bislang für das Epos die Homerika, das Drama Aischylos, die Lyrik die hebräischen Psalmen, den Roman Longinus und Heliodor, und von ihnen aus konnten wir ihr Fortleben als Formen und ihre historische Wirkung über die ganze Welt zeitlich wie räumlich verfolgen. Die ägyptischen Literaturwerke, die, wie sie bei ERMAN vorliegen, durchgängig Zeichen ausgeprägtester Kunstgestaltung tragen, stehen als Kunstformen ihnen gegenüber vereinsamt da. Sie sind der Forschung der Weltliteratur bislang unbekannt gebliebene speziell ägyptische oder orientalisch-vor-

1) Die Schwierigkeit die ägypt. Religion zu erfassen, sofern es sich nicht um Kult und Theologie handelt, hat übrigens ja die gleiche Ursache.

2) In welchem Umfange heute noch im Volke lebendige Sagen, Märchen, Mythen und Legenden — in arabischer, aber auch afrikanisch-hamitischen Sprachen lebendig — ein Erschließen altägyptischer Einfacher Formen ermöglichen, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls sei auf die prinzipielle Möglichkeit hingewiesen.

3) Die Frage des „Alters der Pyramidentexte“ scheint als Frage nach dem Verhältnis der einfachen Formen zur Kunstform neu beleuchtet zu werden, wenn dadurch auch die Frage des Verhältnisses verschiedener Schichten der Kunstform nicht gegenstandslos wird.

griechische Kunstformen, die in der Welt ihresgleichen nicht wieder haben. Vor allem die sog. „Unterhaltungsliteratur[1])“ der Ägypter, die zugleich „Märchen“ (PIEPER, RÖDER) und „Novelle“ (PIEPER, SPIEGELBERG[2])) genannten Geschichten, wie sie die Papyri d'Orbiney und Westcar und die Bauern-Klagen u. a. bieten, bedürfen nach eingehender Formbetrachtung terminologisch durchdachter Benennung, durch die der Weltliteratur völlig neue Formkategorien erstehen werden, während die speziell ägyptischen Kunstformen des Hymnus, der Weisheitslehre, des Totenbuchs ihre Bezeichnungen werden behalten können, wenn es auch für sie ebenso der Erklärung bedarf, was unter ihnen als Kunstformen im einzelnen zu verstehen ist. Seit mit dem X. Bande von SETHE's Untersuchungen „Dramatische Texte“ vorliegen, ist die literarische Frage der Formabgrenzung dieser „dramenartigen“ Gebilde vom Drama selbst, die Feststellung ihres Verhältnisses zu Hymnus und Liturgie und damit zugleich die terminologische Frage akut geworden. Die Untersuchung all dieser ägyptischen Kunstformen wird uns durch deren Einzigartigkeit geradezu zur Pflicht gemacht, so daß die morphologische Betrachtung der ägyptischen Literatur auch der Wissenschaft von der Weltliteratur neue Erkenntnisse zu bringen hoffen darf.

Ein methodisch ungemein wichtiges Hilfsmittel aller literarischer Formbetrachtung bietet die Untersuchung des ureigensten Materials der Literatur, der Sprache. Im „Stil“ der einzelnen Sprachobjekte liegen — von der sprachlichen Seite gesehen — die sie bestimmenden Punkte. Unter „Stil“ wurde und wird Verschiedenartigstes verstanden. So glaubte man z. B. in den Künsten und Literaturen verschiedener Völker und Epochen verschiedene „Lebensstile“ wiederzufinden. Oder man verstand — sofern man eine sprachliche Erscheinung mit ihm meinte — unter Stil eine allgemein psychologisch charakterisierte Artung der Sprache eines Literaturstückes (erhabener, heiterer, frivoler Stil) oder das, was man für die Charakteristika literarischer Gattungen ansah (lyrischer, epischer, dra-

1) Terminus von A. WIEDEMANN, AO. 3, 4.

2) W. SPIEGELBERG, Die Novelle im Alten Ägypten. Straßburg 1898.

matischer Stil). Bei der Bestimmung dieser beiden letzteren Arten von Stilkategorien ging man dabei nicht von der Sprache und ihren Einzelformen selbst aus, sondern von ihren Wirkungen auf den Hörer, oder man fand die relativen Unterschiede der Dichtungsgattungen umgekehrt im „Stil" niedergeschlagen. Die Stilistik, als Teil der Rhetorik neben Dialektik und Grammatik, wie sie die Antike lehrte und der Humanismus wiederbelebte, führt heute im Rahmen der übrigen von Romantik, deutschem Idealismus und Positivismus neubelebten Sprach- und Literaturwissenschaften als eigenständige Wissenschaft ein kümmerliches, unlebendiges Schattendasein[1]). Und wo man die theoretische Stilistik als praktische Stilistik auf eine Sprache anwendbar als unerläßliches Bindeglied zwischen fachwissenschaftlicher Philologie und Literaturwissenschaft zur Hilfe herbeirufen möchte — wie wir hier —, muß sie in ihrem erstarrten Zustand diesen Dienst versagen[2]). Die Dringlichkeit einer Stilistik, die die fließenden sprachlichen Erscheinungen durch ein System von Begriffen umstellt, ließ in den letzten Jahren indogermanistisch-altphilologische Forschung sich mit der systematischen Literaturwissenschaft begegnen in dem Versuch einer neuen Begriffsordnung auf stilistischem Gebiet. Für eine speziell ägyptische Stilistik, die auf Grund der syntaktischen Unterschiede der ägyptischen von anderen Sprachen eine Modifikation einer allgemeinen Stilistik darstellen würde, wird die zuständige Fachwissenschaft an Hand ihres Materials die vorläufig noch im Werden befindlichen Begriffe einer Stilistik einem Durchdenken zu unterziehen nicht verweigern und wird

1) Auf die wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge, die besonderen Schicksale der Stilistik, kann hier nicht eingegangen werden.

2) Wackernagel's Stilistik — auf Vorlesungen von vor 1840 zurückgehend — (3. Aufl. Halle 1906) ist der letzte große Wurf einer Stilistik. Nichtsdestoweniger ist sie völlig veraltet. Sie kennt 3 Stile der Sprache: den des Verstandes, der Einbildung und den des Gefühls, baut also auf schon psychologisch höchst anfechtbaren Begriffen auf, mit denen sie steht und fällt. Ganz abgesehen davon ist es die psychologische Haltung überhaupt, die der Sprachwissenschaft unmöglich macht sie zu verwenden, da diese es nur mit der Sprache selbst und nicht mit ihren psychologischen Bedingungen oder Wirkungen zu tun hat.

so einerseits selbst zu einer praktischen Stilistik gelangen können, wie sie andererseits der allgemeinen Stilistik vom eigenen Fachgebiet aus wird Hinweise liefern können. So sei hier anschließend Theoretisches andeutend vorgetragen[1]).

Der Satz ist die kleinste denkbare sprachliche Einheit. Einzelne Wörter, sofern sie nicht im Fluß der Rede gesprochen als Interjektionen, Substantiva in Vokativform oder Fragewörter Ausruf- oder Fragesätze ersetzen, sind für sich stehend sinnlos. Die Lehre von der Einheit des Satzes, die Syntax, gibt nach unten die Sinngrenze aller Sprache und Sprachwissenschaft an. Formen und Laute sind einzig im Hinblick auf den Satz sinnvoll. Die höchsten sprachlichen Einheiten sind die Kunstformen, in denen Sprache durch ein ästhetisches Gesetz gebunden auftritt. Eine Stilistik hat es mit der Sprache als Form zu tun und zwar mit den sprachlichen Einheiten, die zwischen Satz (von diesem aufwärts, diesen eingerechnet) und Kunstform liegen. Als solche sprachliche Einheiten werden eben der „Satz", die „Periode" und die „Rede" angenommen. Während der „Satz" die syntaktisch festgelegte kleinste „individuelle Wesenseinheit" der Sprache ist, besteht die „Periode" in einer „Beziehungseinheit" von „Sätzen", die ihren Zweck und Sinn in sich selbst trägt. Die „Rede", in verschiedenen „Redeformen" auftretend, stellt eine sprachliche „Leistungseinheit" dar, mit einer sprachlichen Absicht, die nach außen weist. Für den Satz bedarf es im Deutschen keines erläuternden Beispiels. Wird ohne einen erkennbaren Zusammenhang gesagt: „Des Vaters Segen bauet den Kindern Häuser. Aber der Mutter Fluch reißet sie nieder", so haben wir eine Periode vor uns, eine Beziehungseinheit von Sätzen ohne besondere

---

1) Die hier vorgetragenen stilistischen Begriffe sind geistiges Eigentum von A. Jolles und W. Porzig. Abgesehen vom Vortrag vom Katheder liegt davon nichts publiziert vor. Herr Prof. Jolles gestattete mir liebenswürdigerweise Einsicht in seine Manuskripte und erlaubte mir, davon Gebrauch zu machen. — Die Verwendung des aristotelischen (poet. c. 20) Begriffs der Redeform zur sprachlich-stilistischen Analyse einer Kunstform erstmalig versucht von W. Porzig, Aischylos, Leipzig 1926. — Rezens. von L. Weisgerber in der Indogermanistischen Zeitschrift „Wörter und Sachen", Bd. XI, Sp. 161. —

Funktion. Die Rede als stilistische Einheit besteht in konkreten Redeformen wie Befehl, Gruß, Bericht, Klage, Darstellung, Feststellung usf., in denen beliebig lange Satzgruppen unter eine sprachliche Absicht gestellt sind.

Für die Ästhetik der Sprache, die Betrachtung der literarischen Kunstformen, sind die Redeformen die letztlich wichtigen literarischen Bestandteile, weil erst da, wo die einzelne Einheit eine Funktion des Ästhetischen und der Bedeutung erhält, von Kunst gesprochen werden kann. Die verschiedenen Möglichkeiten, die Redeformen oder die in ihnen enthaltenen Perioden und Sätze kunstmäßig zusammenzubinden, werden im oben genannten JOLLESschen Entwurf einer Stilistik, dessen baldige weitgehende Publikation man wünschen möchte, folgendermaßen bezeichnet: die „gebundene", die „gelöste" und die „freie Form". Die gebundene Form ist die „Aufeinanderbeziehung von sprachlichen Einheiten", wobei „jede einzelne ihren Sinn erst durch eindeutige Beziehung zu allen anderen erhält". In der gelösten Form ist eine einzelne sprachliche Einheit von sich aus „zu mehreren Formsystemen in Beziehung gesetzt und dadurch aus der ursprünglichen Beziehung herausgelöst". Die freie Form liegt vor, wenn „mehrere selbständige sprachliche Formen in einer Einheit höherer Art verbunden werden". Es ist nicht möglich hier an Beispielen diese schwierigen drei Arten der Verbindung sprachlicher Einheiten durchzuführen, aber vor der Hand auch nicht nötig, da die Art der Stiluntersuchung im Prinzip deutlich geworden sein dürfte und die ersten Schritte ähnlicher Betätigung den Problemen des Satzes und der Periode gelten müssen. Erwähnt werden mag nur, daß die Kunstform der Novelle (beispielsweise der toskanischen des 14. Jahrhunderts) die gebundene Form sprachlicher Anordnung, das Epos (Homer) die gelöste Form, die Rahmenerzählung (z. B. das Pantschatantram oder 1001 Nacht) die freie Form verwendet[1].

---

1) Der ägyptologische Leser wird die Erwähnung eines Buches vermißt haben, das als erstes sich einer besonderen Sprachform im Ägyptischen widmet: H. GRAPOW, Bildliche Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924. — Die hier in reicher Fülle vorgeführte ägyptische „Metapher" ist

Zum Schlusse dieses Vorschlages einer Bearbeitung der ägyptischen Literatur gebe ich ein Stück geformter ägyptischer Sprache, das jeder Ägyptologe kennt, nebst Übersetzung wieder mit der Absicht, die Fragen der Stilistik hieran noch einmal sichtbar zu machen, ohne an diesem Orte den Versuch ihrer Lösung zu unternehmen.



(... die Boten fanden ihn auf dem Wege sie erreichten ihn zur Zeit des Abends keinen Augenblick verweilte er der Falke er flog mit seinem Gefolge ohne (!) es seinem Heere wissen zu lassen es war aber zu den Königskindern geschickt worden die (!) ihm in diesem Heere nachgefolgt waren es wurde einem davon gerufen ich nun ich stand dabei ich hörte seine Stimme er war beim Reden ich war unfern mein Herz schlug meine beiden Arme öffneten sich Zittern fiel in alle meine Glieder ...)[1]

---

jedoch nicht Stilform in unserem Sinne als sprachliche Einheit zwischen Satz und Kunstform. Ihre Behandlung gehört in die Sprachwissenschaft selbst und zwar in das Kapitel der Bedeutungen und des Bedeutungswandels.

1) Die hier gegebene Übersetzung bemüht sich, dem Urtext nahe zu bleiben, ihn möglichst nicht in deutsche, dem Ägyptischen nicht ge-

Die Schwierigkeit in diesem Abschnitt einzelne sprachlichen Einheiten: Sätze, Perioden, Redeformen als solche und ihr Funktionieren zu erkennen, wird an diesem Beispiel deutlich sein, darf doch die Stiluntersuchung nur vom Texte selbst ausgehen, da selbst die beste Übersetzung den Text nicht entfernt wiederzugeben vermag. — Was die Einheit des „Satzes“ angeht, so schließen sich unserem übersetzenden Verständnis die einzelnen Wörter oben wohl zu solchen zusammen, und wir haben, sofern wir eben den „Inhalt“ verstehen, übersetzen wollen, praktisch ein Recht von „Sätzen“ zu sprechen. Inwieweit jedoch die Wirklichkeit diesem Begriffe entspricht, ist eine andere Frage. Wenn das, was wir in Anwendung einer indogermanisch-europäischen Kategorie „Satz“ nennen, im Ägyptischen im Einzelfall von innen heraus, — von den ihn konstituierenden Faktoren der Nominal- und Verbalformen, die für den einzelnen Satztypus eine conditio sine qua non sind —, grammatisch einwandfrei bestimmbar ist, so ist für uns die Abgrenzung solcher „Sätze“ nach außen hin, gegeneinander, höchst unklar. Sind — so müssen wir uns fragen — die obigen Wortgruppen abrupt nebeneinandergestellte kurze Aussage-„sätze“, als Asyndese charakterisierbar? Oder bildet erst der Zusammenschluß mehrerer solcher „Sätze“ — sei es in Hypo-, sei es in Parataxe, die wir nicht immer eindeutig als solche bestimmen können —, das, was man wahrhaft „Satz“ (individuelle Wesenseinheit) nennen muß? Die verschiedenen Auffassungen der Übersetzer hinsichtlich der Satzabtrennung und Interpungierung beweisen, wie wenig eindeutig der Begriff des „Satzes“ blieb, ein Mangel, der, sobald es sich nicht mehr nur um den grammatisch richtig übersetzten Sinn, sondern um die sprachliche Realität im Ganzen handelt, spürbar wird. Erst wenn der Begriff des Satzes für das Ägyptische eine Klärung, die prinzipielle Feststellung der Unterschiedenheit seiner Artung von dem in anderen Sprachen und Sprachgruppen „Satz“ genannten Ge-

---

recht werdende „Sätze“ zu über„setzen“. Die mit ! bezeichneten Stellen vermögen dabei — trotz der grammatischen „Richtigkeit“ der Übersetzung — nicht den sprachlichen Tatbestand des Ägyptischen wiederzugeben.

bilde erfuhr, losgelöst von den Bedürfnissen einer Gebrauchssyntax, hat die Frage nach der „Periode“ Sinn, in der sich kleinere Einheiten („Sätze“ ?) zu größeren („Beziehungs“)-Einheiten zusammenschließen. Tatsächlich ist diese Frage mit jener zugleich gestellt. Denn wenn die einzelnen satzartigen Wörtergruppen oben nicht Teile eines Satzgefüges oder Satzvereins sind, muß ihr Zusammenschluß, sofern er zu erkennen ist, ein Gebilde sein, dem der Begriff Periode nahekommt. — Weiter führt dann die Frage, in welcher Weise sich die Perioden gegeneinander abgrenzen oder untereinander vereinigen zu noch höheren Einheiten (etwa „Redeformen“), die mit einer besonderen ästhetischen Funktion im Kunstwerk beauftragt sind.

Die stilistische Untersuchung, wie die hier aufgeworfenen Fragen nur andeuten konnten, wird sich erst ein begriffliches Werkzeug erarbeiten müssen, ehe es ihr möglich sein wird, einzelne und generelle ägyptische Kunstformen der Literatur in ein engmaschiges Netz von Begriffen einzufangen.

Die hier skizzierte literarische und stilistische Methode scheint gegenüber denen, die eine Ablehnung erfuhren, besonders gut geeignet zu sein, unter Erfüllung der Exaktheitsforderung ein Gesamtbild der ägyptischen Literatur zu geben. Die lückenhafte Überlieferung, die uns außer den Dichtern unendlich viele Dichtwerke vorenthält — diese Not literaturgeschichtlicher Betrachtung — erhebt die morphologische Untersuchung zur Tugend. Sofern man überhaupt bestrebt ist, über einfache Beschreibung hinausgehend zu erklären, d. h. eine den Dingen immanente Ordnung aufzuzeigen, wird man, da das Vorhandene für die historische Ordnung der ägyptischen Literatur nicht genügt, sie in einer Systematik der literarischen Formen suchen müssen. In deren zusammenfassender Darstellung wird sich das erstrebte Gesamtbild der ägyptischen Literatur finden lassen.

Der Stand der Hyksosfrage.

Von **Walther Wolf.**

Die folgenden Zeilen bezwecken, die ägyptischen Quellen, die sich zur Klärung der Frage nach der Herkunft und dem Wesen der Hyksos heranziehen lassen, einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Sie bringen nicht neues Material, das die Hyksosfrage zu beantworten erlaubte oder wenigstens die Lösung um einen beachtlichen Schritt weiter brächte — solches Material haben wir leider nicht —, sondern sie wollen nur zeigen, was wir vom Standpunkt der Ägyptologie aus mit Bestimmtheit heute sagen können und was reine Kombination ist. Eine solche Betrachtung erscheint mir gegenwärtig angebracht, weil in jüngster Zeit wieder einmal von verschiedenen Seiten Vermutungen mehr oder weniger bestimmt geäußert worden sind, die zu dem Wenigen, was wir den ägyptischen Quellen entnehmen können, nicht zu stimmen scheinen. Zumal sich jene Äußerungen an einen weiteren Kreis wenden, besteht die Gefahr, daß sie nicht kritisch genug aufgenommen und allmählich als bare Münze hingenommen werden. Dem soll hier entgegengetreten werden.

Manetho[1]) nennt das Fremdvolk, das um 1700 v. Chr. Ägypten an sich reißt, H y k s o s und fügt hinzu, das heiße so viel wie „Hirtenkönige", denn das *hyk* bedeute in der heiligen Sprache König, und das *sos* Hirt, und diese Bedeutung habe es auch in der Volkssprache, d. h. im Demotischen. Man hat lange nach den hieroglyphischen Prototypen gesucht, die diesen beiden Silben zugrunde liegen. Darüber hat allerdings immer Klarheit geherrscht, daß in dem *hyk* das ägyptische Wort *ḥḳꜣ* = „Herrscher" steckt. Bei der Erklärung des *sos* hat Manetho offenbar an das ägyptische *šꜣśw* = „die Wandernden, die Nomaden" gedacht, ein Wort, das zur Zeit Manethos in der Tat *sos* ge-

1) Josephus, C. Ap. I, 14.

lautet haben mag. W. M. Müller hat m. W. zuerst gezeigt[1]), daß hier eine Volksetymologie vorliegt und das Prototyp ein anderes sein müsse. Er hat erkannt, daß in dem *sos* der Plural des Wortes *ḫ3ś·t* = Fremdland, Wüste enthalten ist. Schon der Schech der in Beni Hasan dargestellten Beduinenkarawane (12. Dynastie) trägt die Bezeichnung *ḥḳ3 ḫ3ś·t*, also etwa „Schech der Wüste"[2]), ebenso werden in der bekannten, fast gleichzeitigen Erzählung des Sinuhe an einer Stelle[3]) die Nomaden Palästinas genannt. Zu dieser Bedeutung paßt es aufs beste, daß das Schriftzeichen *ḥḳ3* einen Schäferstab darstellt, wie er heute noch in manchen Gegenden bei den Hirten in Gebrauch ist. Es kommt hinzu, daß auf einigen Skarabäen die Hyksos selbst sich als *ḥḳ3w ḫ3śwt* bezeichnen, und schließlich hat Sethe nachgewiesen[4]), daß dieselbe Bezeichnung in ägyptischen Inschriften der 18. Dynastie für die Hyksos gewählt ist. Sowohl Thutmosis III wie Amenophis II nennen sich in ihrer Titulatur „der die *ḥḳ3w ḫ3śwt* geschlagen hat, die ihn angegriffen hatten". Diese letztere Bezeichnung scheint noch auf etwas Anderes hinzudeuten. Hier sind offensichtlich mit den Hyksos nicht mehr nur die Herrscher des Fremdvolkes selbst gemeint, sondern darüber hinausgehend das gesamte Volk, also ganz in dem Sinne, in dem Manetho das Wort gebraucht. Die Deutung des Wortes Hyksos kann also heute keinem Zweifel mehr unterliegen. Freilich sehen wir nun auch, daß wir für die Frage nach der Rassenzugehörigkeit derselben nichts daraus zu ersehen vermögen.

Nicht anders steht es mit der Bezeichnung *'3mw*, die wir in der Inschrift der Königin Hatschepsut in Speos Artemidos[5]) und in dem historischen Bericht, der uns in dem sogenannten Carnarvon-Tablet erhalten ist[6]), antreffen. Beidemal wird das Wort *'3m* für die als Landesfeinde im Norden sitzenden Hyksos gebraucht. Nun scheint die Bezeichnung *'3m* in der Tat gleichzeitig mit der ersten Invasion der Semiten in Palästina

---

1) Studien zur vorderasiatischen Geschichte = MVAG. III, 1898.
2) Newberry, Beni Hasan I, Pl. 28. 3) Sinuhe (B) 98.
4) Ä. Z. 47, S. 73 ff. 5) Sethe, Urk. IV, 390.
6) Gardiner, The defeat of the Hyksos by Kamose, Journal 3, S. 95.

aufzukommen, also wirklich Semit zu bedeuten[1]); das hindert aber keineswegs, daß der Ägypter der 18. Dynastie das Wort einfach für den Nordländer, also den Asiaten schlechthin gebraucht, ebenso wie er mit dem Wort *nḥšj* zunächst seinen hamitischen Nachbarn in Unternubien bezeichnet und später, als die Neger dort einzudringen beginnen, dasselbe Wort auch auf diese zu übertragen pflegt[2]).

Wie diese anfangs sehr präzisen Ausdrücke später im Sprachgebrauch verschliffen werden, zeigt auch der Name *mnṯjw št·t*, den die Ahmoseinschrift von Elkab für die Hyksos verwendet[3]). Hier liegt eine uralte Benennung der nordöstlich von Ägypten hausenden Nomadenstämme vor, die einfach auf die aus derselben Richtung kommenden Fremden übertragen wird[4]).

Mehr vermögen uns die in beträchtlicher Anzahl, besonders auf Skarabäen erhaltenen Eigennamen von Hyksoskönigen zu sagen[5]). Einige dieser Namen sind allerdings rein ägyptisch, wie z. B. der Name Apophis; in diesem Fall haben also die Fremden einfach Namen der Unterworfenen angenommen. Eine Reihe anderer Namen lassen sich aber unzweifelhaft als semitisch erweisen, so vor allem *j'ḳb-hr*, der eine Verbindung von Jakob doch wohl mit El darstellt, ebenso wie *'nt-hr*, der Anat-El zu lesen sein wird[6]). Gerade dieser Name zeigt, daß in dem *hr* nicht, wie man vermutet hat, das ägyptische Verbum *hrw* „zufrieden sein" stecken kann, da die Form dann *hrtj* lauten müßte. Daß das semitische *el* hieroglyphisch später anders wiedergegeben wird, braucht uns an unserer Annahme nicht zu hindern. *hndr* könnte dem hebräischen חֲזִיר entsprechen. *'nt, j'm* und *'m* dürften ebenfalls semitisch sein, vielleicht auch *šmḳn*, wenngleich es, wie M. Burchardt gezeigt hat, mit Simeon zu Un-

1) Vgl. dazu Sethe, Die Ächtung feindlicher Fürsten usw., Abh. der Berl. Akad. 1926, S. 27.

2) Siehe Junker, Das erste Auftreten der Neger in der Geschichte, Wien 1920. 3) Sethe, Urk. IV, 5.

4) Und zwar scheint der Ausdruck im Gegensatz zu *'3m* gerade die vorsemitische Bevölkerung Palästinas zu bezeichnen; vgl. Sethe, a. a. O.

5) Zum folgenden vgl. M. Burchardt, Ä. Z. 50, S. 6.

6) Vgl. Sethe, Verbum I, § 248.

recht zusammengebracht ist[1]). *nḥmn* und *ʿbd* als Namen von Privatleuten auf dem Dolch eines Hyksoskönigs Apophis[2]) sind zweifellos semitisch. Ahmose von Elkab fügt seinem Feldzugsbericht genaue Angaben über die ihm überwiesenen Gefangenen und eine Liste ihrer Namen bei[3]). W. M. MÜLLER hat nachgewiesen[4]), daß drei Frauen, die in der Hyksosfestung Auaris erbeutet wurden, semitische Namen tragen, von denen zwei, *tꜣ ʿmṯ* und Bint-Sachmet[5]), ägyptisiert sind. Der dritte lautet *ištar-ummi*.

Diesen Namen stehen nun andere gegenüber, die einstweilen der Zuweisung an irgendeinen Sprachstamm trotzen, jedenfalls aber nicht semitisch zu sein scheinen, so Bnon, Apachnan, Chian-Jannas, Salitis[6]).

Als einstweiliges Ergebnis können wir also buchen, daß wir nach Ausweis der Namen die Mehrzahl der Hyksos für semitisch halten müssen, daß aber auch andere Stämme sich unter ihnen befunden zu haben scheinen.

Man hat gelegentlich versucht, dem Problem der Hyksos von der religiösen Seite beizukommen. Ihre Denkmäler aus Auaris und Tanis nennen als ihren Gott den Seth. Diesem erbauen sie einen Tempel, nach ihm benennt sich einer der Könige, ein anderer bezeichnet sich als von ihm geliebt. Dazu paßt, was wir aus der märchenhaften Erzählung über den Ausbruch des Befreiungskampfes unter König Senkenjenre hören, die uns im Papyrus Sallier I erhalten ist[7]). Es heißt dort: „König Apophis machte sich den Seth zum Herrn und diente keinem Gotte, der im ganzen Lande war, mit Ausnahme

1) Erst nach Fertigstellung meines Aufsatzes kommt mir der Aufsatz von GUSTAVS „Subaräische Namen in einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven und ein subaräischer (?) Hyksosname" in der Ä. Z. 64, S. 54 ff. zu Gesicht, in dem er *Šmkn* als Mitanni-Namen anspricht. Siehe dazu im Folgenden S. 79 Anm. 1.

2) Annales du service, Bd. 7, S. 115 ff. und Tafel.

3) SETHE, Urk. IV, 11.

4) MVAG. III, 1898.

5) Die Lesung *bint* ist allerdings fraglich. Möglicherweise liegt ein rein ägyptischer Name vor.

6) Den letzteren hat PIEPER, Diss., Berlin 1904, S. 32 mit dem *ḫndr* in Verbindung gebracht; ob mit Recht, bleibt fraglich.

7) Letzte Bearbeitung von GUNN-GARDINER, Journal 5, S. 40 ff.

des Sutech. Er baute ihm einen Tempel in guter, ewig dauernder Arbeit". Es heißt dann weiter, daß man diesem Gotte täglich opferte, ganz so, wie man es im Tempel des Re-Harachte tut. Das stimmt bestens zu der Bemerkung der Hatschepsut in der Inschrift von Speos Artemidos, wo sie von den Hyksos sagt, daß sie in Ägypten herrschten ohne Re. Diese Notizen zeigen deutlich, daß die Hyksos sich um das ägyptische Pantheon zunächst nicht kümmerten oder gar ihm feindlich gesinnt waren. Es geht auch daraus hervor, daß die Hyksos bei ihrem Einfall die Tempel nicht schonten.

Der oft als Sutech bezeichnete Gott ist, wie man längst erkannt hat, mit dem Seth identisch[1]). Es liegt in Sutech nur eine jüngere Schreibung des Namens *štš* vor, die möglicherweise durch eine dialektische Eigenart des Deltas hervorgerufen ist. Nun ist der Seth in Tanis vor den Hyksos nicht nachweisbar, und der Gedanke liegt außerordentlich nahe, daß in diesem Seth eigentlich ein Hyksosgott steckt, dessen Namen wir nicht kennen und der von den Ägyptern auf Grund gewisser, vielleicht nur scheinbarer Übereinstimmungen mit ihrem eigenen Seth auf eine Stufe gestellt wird. Wenn wir erfahren könnten, auf Grund welcher besonderen Eigenschaft der Seth mit dem Hyksosgott zusammengebracht wurde, so würden wir damit auf den fremden Gott schließen können und mithin auch ethnologische Schlüsse ziehen dürfen[2]). Eine der mancherlei Rollen, die Seth in Ägypten spielt, scheint die eines Naturgottes zu sein, der sich in Unwetter, Erdbeben und Donner offenbart. Das läßt an den kleinasiatischen Gewittergott denken und scheint dadurch aufs beste bestätigt zu werden, daß in der ägyptischen Fassung des Chetitervertrages Ramses' II, da wo vom chetitischen Teschub die Rede ist, der Sutech genannt wird. Wir hätten damit wirklich ein kleinasiatisches Element

1) Vgl. Roeder, Der Name und das Tier des Gottes Seth, Ä. Z. 50, S. 84, ferner Roeder's Artikel in Roscher's Lexikon.

2) Daß der Hyksosgott nur deshalb mit dem Seth zusammengebracht worden ist, weil dieser in der Gegend von Auaris alter Lokalgott gewesen sei und ohne daß irgend eine Verwandtschaft oder Ähnlichkeit bestanden hätte, erscheint mir unwahrscheinlich, ganz abgesehen davon, daß wir von einem solchen Lokalgott vor der Hyksoszeit nichts wissen.

bei den Hyksos nachgewiesen. Dieser Beweis wird aber dadurch erschüttert, daß derselbe Sutech unzweifelhaft auch dem syrisch-semitischen Baal an die Seite gestellt wird; so z. B. wenn es von Ramses II heißt: „Du bist Sutech, der an Kraft gewaltige, der Sohn der Nut. Baal ist in deinen Gliedern". Auch daß der Ägypter den Namen Baal in der Schreibung mit dem Tier des Seth determiniert, zeigt das deutlich. Einstweilen läßt sich also auch mit dem Seth nichts machen. Die Dinge liegen eben auch hier zu kompliziert, als daß sich ein bündiger Beweis nach irgend einer Richtung hin führen ließe.

Wir müssen in diesem Zusammenhang noch auf ein anderes Problem eingehen. Es steht ganz außer Frage, daß durch die Hyksos das Pferd und mit ihm der Streitwagen nach Ägypten gekommen ist. Nun gilt das Pferd allgemein als das arische Haustier par excellence, und das Auftreten dieses Tieres in Gemeinschaft mit den Hyksos scheint darauf zu deuten, daß sich unter ihnen zumindest arische Stämme befunden hätten. Auch diese Frage liegt, wie wir sehen werden, weit schwieriger als gewöhnlich angenommen wird. Sie ist in ein neues Stadium getreten durch das erst in jüngster Zeit erfolgte Bekanntwerden der sogenannten kappadokischen Tontafeln, die uns gelehrt haben, daß bereits in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends assyrische Kolonien im Herzen Kleinasiens einen ausgedehnten Handelsverkehr unterhalten haben[1]). Auf den Siegelzylindern dieser Zeit ist das Pferd bereits nachweisbar, rund 2½ Jahrhunderte vor der Hammurapizeit. Zwar ist es hier noch nicht als eigentliches Haustier bekannt, aber auch in der Hammurabizeit tritt das Pferd noch sehr stark hinter Rind und Esel zurück, ebenso wie es im heutigen Orient vielfach eine recht geringe Rolle spielt. Nun soll hier garnicht bestritten werden, daß das Pferd durch Arier so früh nach Kleinasien gebracht sein kann, zumal wir nach neueren Feststellungen Ed. Meyer's mit einem so frühen Auftreten der Indogermanen in Vorderasien zu rechnen haben. Aber wenn das Pferd bereits jahrhundertelang in Kleinasien bei den

1) Siehe hierüber B. Landsberger, Assyrische Handelskolonien in Kleinasien, AO. Bd. 24, Heft 4.

dortigen Semiten bekannt war, als der Hyksoseinfall in Ägypten erfolgte, dann ist es an sich sehr wohl denkbar, daß die Ägypter bei dieser Gelegenheit ohne unmittelbares Zutun der Indogermanen mit dem Pferd bekannt geworden sind. Die Semiten Nordsyriens werden es zu dieser Zeit längst von ihren Nachbarn jenseits des Taurus kennen gelernt haben. Es ist also der Beweis für das Vorhandensein von Indogermanen unter den Hyksos nicht abzuleiten aus der Tatsache, daß sie das Pferd besessen haben. Andererseits spricht ein Umstand sehr stark dafür, daß es Semiten waren, die den Ägyptern die Kenntnis des Pferdes vermittelten: die Worte für Pferd, die Teile des Wagens, das Geschirr, die Peitsche, den Wagenlenker sind sämtlich Fremdworte im Ägyptischen, deren kanaanäische Prototypen großenteils nachweisbar sind. Nur für den Wagen selbst gebraucht man ein Wort *wrrjt*, dessen Etymologie unbekannt ist, das indessen den Eindruck eines gut ägyptischen Wortes macht[1]). Ebenso bezeichnend ist es, daß gerade semitische Göttinnen wie Anat und Astarte gern zu Pferd und Wagen in besondere Beziehung gebracht werden. Auch werden asiatische Göttinnen in Ägypten mit Vorliebe reitend dargestellt, so die Anat auf einer Stele in Redisije und eine ähnliche Göttin auf einem Berliner Ostrakon. Es sei bei dieser Gelegenheit einmal darauf hingewiesen, daß das insofern merkwürdig ist, als sowohl in Vorderasien wie in Ägypten das Pferd nie zum Reiten, sondern nur in Verbindung mit dem Streitwagen verwendet wird, abgesehen von vereinzelten Ausnahmen besonderer Art[2]).

---

1) Das kanaanäische Wort *mrkb.t* für „Wagen“ dringt erst im weiteren Verlaufe der 18. Dynastie in Ägypten ein.

2) Zur Frage von Wagen und Pferd vgl. W. Wolf, Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres, S. 87 ff. — Für das Gelingen ihres Einfalls ist es von der größten Bedeutung gewesen, daß sich die Hyksos der Ägypten noch fremden Waffe des Streitwagens bedienen konnten. Denn die größere Beweglichkeit der Truppe und die verstärkte Wucht des Angriffs haben ihnen naturgemäß eine beträchtliche Überlegenheit über das ägyptische Fußvolk gebracht, ganz abgesehen von der gewaltigen Wirkung, die die neue Waffe auf den Kampfgeist der Ägypter ausüben mußte. Es sei hier angefügt, daß auch das Sichelschwert, das ja gegenüber dem alten ägyptischen Kriegsbeil eine wesentlich vervollkommnete

Damit sind wir bereits zum archäologischen Material übergegangen. Es bleibt uns noch übrig, auch auf dieses einen Blick zu werfen und zu untersuchen, ob und wie es unsere bisherigen Ergebnisse zu ergänzen vermag. Eine Anzahl von Statuen, vorwiegend aus Tanis, die man früher für Monumente der Hyksos gehalten und an die man mancherlei Hypothesen über deren Herkunft geknüpft hat, sind längst als Denkmäler der 12. und 13. Dynastie erkannt worden. Sie kommen also für uns nicht in Betracht. Dagegen haben sich an zwei Stellen Hyksosgräber mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen. G. Möller[1]) fand in dem vor dem Eingang des Fajjum gelegenen Abusir-el-Melek zerstreut unter den Gräbern des vorgeschichtlichen Friedhofes 8 Gräber, die sich von den übrigen deutlich unterschieden und durch Skarabäen in die Hyksoszeit datieren ließen. Die Leichen waren ohne Särge in Strecklage beigesetzt und hatten als Beigaben neben ägyptischen Ton- und Steingefäßen, Skarabäen und Halsketten einige Gefäße von fremder Herkunft, die es sehr nahe legen, in den hier bestatteten Leuten Fremde zu sehen. Da, wie A. Scharff überzeugend dargetan hat, Nubier nicht in Frage kommen, bleibt nach dem ganzen Befund eigentlich nur übrig, an die Hyksos selbst zu denken. Dazu stimmt es ausgezeichnet, daß die besagten Gefäße durchaus nach Palästina weisen. Besondere Beachtung verdient der anthropologische Befund der Leichen. Danach sind drei wahrscheinlich semitischen Ursprungs; in zwei weiblichen Leichen darf man wohl Ägypterinnen erkennen; einige andere männliche Leichen lassen sich nicht genauer bestimmen, sie scheinen sich indes von den als semitisch erkannten zu unterscheiden.

In jüngster Zeit ist eine weitere Gräbergruppe, die gleichfalls durch Skarabäen in die Hyksoszeit datiert werden konnte,

---

Waffe darstellt, erst nach der Hyksoszeit in Ägypten heimisch wird. Mancherlei Erwägungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, führen zu der Annahme, daß auch diese Waffe den Hyksos ihre Einführung in Ägypten verdankt.

1) A. Scharff, Die archäologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Gräberfeldes von Abusir el Meleq, S. 84ff.

in Sedment entdeckt worden[1]). Die Leichen entbehrten auch hier meist des Sarges und waren anstatt dessen in Ziegel eingemauert. Zuweilen fanden sich Kopfstützen und Lederkissen mit wohlriechendem Holz. Bedeutungsvoll ist auch hier die unägyptische Keramik, die uns das Recht gibt, wiederum in den Bestatteten Angehörige der Hyksos zu sehen. Die Form und Technik der Gefäße, vor allem die auf einigen aufgemalten Bilder von Vögeln, haben ihre Parallelen, wie Frankfort[2]) gelegentlich seiner weit ausgreifenden Untersuchungen über die Keramik des Nahen Ostens einwandfrei dargetan hat, in Nordsyrien, Kappadokien und Cypern. Frankfort schließt daraus mit Recht, daß in dieser Zeit die Taurusschranke bereits durchbrochen war. Daß das wirklich der Fall war, bestätigen auch andere Nachrichten. So erzählt der sogenannte Telipinuschtext, daß bereits Chattuschilisch I über den Taurus gezogen ist. Dagegen scheinen mir seine weiteren historischen Folgerungen über das Maß dessen hinauszugehen, was aus diesem doch immerhin noch recht kärglichen Material ohne Zwang sich ablesen läßt: er sieht in der Übereinstimmung einzelner Gefäße aus Nordsyrien und Kappadokien den Beweis, daß ein starkes anatolisches Element während der Hyksoszeit in Palästina festen Fuß gefaßt hat und eben dieses auch den Hyksoseinfall unternommen hat. Er denkt offenbar nicht daran, daß die Vasen umgekehrt genau so gut von einem nordsyrischen Zentrum nach Kappadokien gewandert sein können, womit dieser Teil seiner Folgerungen bereits der Grundlage entbehren würde.

Werfen wir nunmehr noch einen Blick auf das, was wir über die Hyksosherrschaft und ihr Reich aus den ägyptischen Quellen entnehmen können. Nach Manetho haben die Fremden zunächst arg in Ägypten gehaust. Sie haben die Städte verbrannt und die Tempel der Götter verwüstet, viele Männer niedergemacht, Frauen und Kinder fortgeschleppt. Dieses Bild wird zutreffend sein. Es stimmt ganz und gar zu den lapidaren Sätzen, in denen Hatschepsut in Speos Arte-

1) Petrie, Sedment I, S. 16 ff.

2) Studies in early pottery of the near east II.

midos der Hyksos Erwähnung tut. „Ich machte wieder fest, was verfallen war, und richtete auf, was früher vernachlässigt war, als die *ʿ3m* inmitten von Auaris im Delta waren“. Das ist natürlich anders geworden, sobald die Fremden das Land einmal fest in der Hand hatten. Es konnte sich für sie von da an nur darum handeln, möglichst viel aus dem Lande herauszupressen und Ägypten zu einer dauernden guten Einnahmequelle zu machen. Das war wiederum nur möglich, wenn Handel und Wandel ihr Recht bekamen und sie der bewährten Verwaltung des Landes, zu der sie selbst doch unfähig waren, möglichst wenig in den Arm fielen. Nach allem, was wir wissen, scheinen sie sich damit begnügt zu haben, mit Hilfe von im Lande verstreuten Besatzungen die Kontrolle auszuüben und Steuern zu erheben. Dem entsprechend zeigt das Carnavon-Tablet deutlich, daß die Ägypter sogar ihren Grundbesitz und ihre Weiderechte behalten hatten. Dabei haben die Könige nach Kräften versucht, nach außen hin als regelrechte Pharaonen zu erscheinen. Gelungen ist es ihnen allerdings nicht, sich so zu assimilieren wie es später etwa die Libyer vermocht haben; sie sind vom ägyptischen Volk allezeit als Fremdkörper empfunden worden.

Für die Frage nach dem Charakter der Hyksos wäre es von der größten Bedeutung zu wissen, wie weit sich ihr Reich ausgedehnt, welche Gebiete es umfaßt hat. Irgendwelche schriftliche Nachrichten darüber fehlen gänzlich, von einer Andeutung abgesehen, auf die wir gleich zurückkommen werden. So sind wir darauf angewiesen, uns auf Grund der Fundstellen von Hyksosdenkmälern einen Begriff von der Ausdehnung ihrer Herrschaft zu machen, dürfen aber dabei nicht vergessen, daß diese Methode höchst unsichere Ergebnisse zeitigt und die größten Irrtümer ermöglicht. Das südlichste Vorkommen von Denkmälern der Hyksos ist in Gebelên, wo die Namen eines Apophis und des Chian auf einem verbauten Block vorkommen. Im Norden haben sich in Gezer in Palästina Skarabäen mit Namen des Chian gefunden. Im Westen ist der gleiche Name auf einem Alabastergefäß im Fundament des jüngeren Palastes von Knossos gefunden worden, und schließlich erscheint der

Name desselben Herrschers im Osten auf einem rohen Basaltlöwen, der im Handel in Bagdad erworben wurde. Ed. Meyer hat wohl als erster aus diesem Befund auf ein schnell zusammengerafftes Großreich geschlossen, das nicht nur Ägypten und Syrien, sondern auch Kreta und Babylonien umfaßt hat.

Was nun Ägypten anlangt, so haben wir im Carnavon-Tablet die klare Angabe, daß die Hyksosherrschaft wenigstens gegen Ende im Süden nur bis Kusä gereicht hat. „Elephantine ist stark, und die Mitte des Landes gehört uns bis nach Kusä", sagen die mit dem Zustand des Landes zufriedenen Räte zum König, der sein Land befreien will. Und sicher ist es kein Zufall, daß Hatschepsut gerade die Wiederherstellung des Tempels von Kusä ausdrücklich erwähnt[1]).

Aus dem einen Vorkommen des Namens Chian auf Kreta zu schließen, daß die Hyksos auch die Ägäis beherrscht haben, ist doch höchst bedenklich, wenngleich nicht geleugnet werden soll, daß der große Einschnitt, der die zweite mittelminoische Periode von der dritten trennt, eine ebenso gute Erklärung finden würde, wie die Tatsache des neuen Aufblühens Kretas, das mit der ersten spätminoischen Periode, also mit dem Ende der Hyksoszeit in Ägypten, einsetzt. Am schwächsten steht es mit dem Beweis für die Herrschaft über das Reich Karduniasch. Es brauchen hier die Möglichkeiten gar nicht aufgezählt werden, die es jenem, übrigens ziemlich kleinen Löwen gestattet haben können, im Handel in Bagdad aufzutauchen. Daran, daß das Hyksosreich Syrien umfaßt hat, läßt sich schlechterdings nicht zweifeln. Ohne den Besitz von mindestens ganz Syrien hätten die Hyksos unmöglich Ägypten, auch nicht das schwache Ägypten der 13. Dynastie, über den Haufen rennen können. Auch die Lage der Residenz Auaris an der Verbindungsstelle zwischen Ägypten und Palästina zeigt deutlich, daß den Hyksos daran lag, beide Länder fest in der Hand zu haben. Schließlich sei daran erinnert, daß Chian, dessen Denkmäler besonders häufig sind, was schwerlich Zufall sein wird, sich auf Skarabäen „Umarmer der Länder" nennt. Das wird wohl mehr sein als eine bloße Phrase. Das

1) Sethe, Urk. IV, 386.

Hyksosreich hat also Syrien und Ägypten umfaßt; möglicherweise hat es zeitweise darüber hinausgegriffen, aber mit den Beweisen dafür steht es sehr schlecht.

Festzuhalten ist vor allem, daß der Schwerpunkt des Reiches in Ägypten und nirgend anders gelegen hat, das ja auf alle Fälle das kulturell höchststehende ihrer Länder war. Was hätte sie sonst veranlassen können, überall, auch außerhalb Ägyptens, ihre Denkmäler in den Formen der ägyptischen Kultur zu schaffen?

Die ägyptischen Quellen — und diese sind immer noch die einzigen, die wir für die Lösung unseres Problems mit einigem Erfolg heranziehen können — zeigen uns wenigstens das eine, daß die Hyksos im wesentlichen syrische Semiten sind, denen ein nichtsemitisches Element beigemengt zu sein scheint. Es geht m. E. nicht an und steht im Widerspruch zu den ägyptischen Nachrichten, daß Ed. Meyer in der neuen Auflage des zweiten Bandes seiner Geschichte des Altertums dieses Verhältnis umkehrt, die Semiten im Gefolge der Hyksos sein läßt und deren Volkstum für ein anderes erklärt[1]). Auf alle Fälle interessiert uns natürlich dieses nichtsemitische Element, dem wir zur Zeit nicht beizukommen vermögen, ganz besonders, zumal wir vielleicht in ihm den letzten Erreger der ganzen Bewegung zu sehen haben. Aber was wir auch immer über dieses Element äußern, kann heute nur den Charakter einer reinen Kombination haben.

Wenn wir versuchen, aus einer Betrachtung der Geschichte Vorderasiens jener Jahrhunderte Aufklärung zu gewinnen, so stehen wir alsbald vor der sehr beachtenswerten Tatsache, daß nicht nur die assyrischen und babylonischen Quellen vollkommen versagen, — in Babylonien haben wir in dieser Zeit die Fremdherrschaft der Kossäer — sondern daß auch die chetitische Geschichte in tiefstem Dunkel liegt. Damit ist immerhin eins für die Frage, die uns hier beschäftigt, gewonnen, nämlich die Erkenntnis, daß die Chetiter unmöglich die Hyksosinvasion verursacht haben können, wie man zeitweilig annehmen zu dürfen geglaubt hat.

1) S. 41.

Der Gedanke liegt nahe, daß das gleichzeitige Fehlen aller Nachrichten in den drei genannten Ländern Vorderasiens nicht zufällig ist, sondern eine gemeinsame Ursache hat. Wenn wir nun beobachten, daß da, wo die Quellen erneut zu fließen beginnen, überall das Reich von Mitanni als die tonangebende Macht Vorderasiens erscheint, so sehen wir hier in der Tat am fernen Horizont ein schwaches Licht aufdämmern, das vielleicht einmal das Dunkel, das heute noch über dem Hyksosproblem liegt, aufzuhellen vermag[1]). Vielleicht! Ich drücke mich vorsichtig aus, denn es scheint mir ganz und gar verfrüht, die Hyksos in so bestimmter Form mit den Ariern und Charriern in Verbindung zu bringen, wie Ed. Meyer es letzthin getan hat. Diese Stämme können, wenn wir einmal versuchsweise annehmen, daß sie irgendwelchen Anteil am Hyksoseinfall gehabt haben, nur ein unter die Semiten Syriens versprengtes Element gewesen sein, das allerdings den Anstoß zur ganzen Bewegung gegeben haben kann. Denn daran, daß die Hyksos in erster Linie Semiten waren, gestatten, um es noch einmal zu sagen, die ägyptischen Nachrichten keinen Zweifel. Darum erscheint mir auch der Versuch, den neuerdings A. Götze über Ed. Meyer noch hinausgehend unternommen hat, und der darauf zielt, die Hyksos mit den Mitanni schlechtweg zu identifizieren, durchaus verfehlt[2]).

Daß wir jemals aus Ägypten Nachrichten bekommen werden, die uns gestatten, klar zu sehen, erscheint mir unwahrscheinlich. Dagegen dürfen wir von der fortschreitenden, heute noch in den ersten Anfängen stehenden Erforschung der chetitischen und Mitanniurkunden wohl mehr erhoffen. Dasselbe gilt auch für eine gründliche Erforschung der zahlreichen Tells Nordsyriens, die uns voraussichtlich ein reicheres archäologisches Material an die Hand geben werden.

---

1) Wenn die Deutung des Hyksosnamens *Šmkn* als Mitanninamen (s. S. 70 Anm. 1) sich als richtig erweist, so hätten wir damit den ersten greifbaren Beleg für das Vorkommen von Mitanni innerhalb der Hyksos.

2) Das Hethiter-Reich, AO. Bd. 27, Heft 2.

Zur Frage der semitischen Tempora.

Von **Viktor Christian.**

In ZDMG., N.F. VII, 142f. tritt Pontus Leander meiner Ablehnung des besonders von Bauer vertretenen Standpunktes entgegen, daß das akkadische Permansiv vom westsemitischen Perfekt zu trennen sei. Wenn Leander sagt, akkadisches Permansiv und westsemitisches Perfekt seien nachweislich zwei verschiedene Systeme, so muß ich bekennen, daß mir kein Beweis hierfür bekannt ist. Auch Leander erbringt ihn am angegebenen Orte nicht. Denn daß aus *qatalkū* nie ein *qatlākū* (und umgekehrt) werden kann, habe ich nie bestritten. Daß aber beide Schemata aus der Verbalbasis und einem nachgesetzten Personalpronomen bestehen, leugnet auch Leander nicht. Es fragt sich nur, was für das Verhältnis der beiden Formen zu einander entscheidend ist — der gleiche gedankliche Aufbau, ausgedrückt mit völlig identischen Mitteln, oder die lautliche Verschiedenheit in der Art, wie das Pronomen an die Verbalbasis herantritt. Mir genügt die Gleichheit des Aufbaus und der Ausdrucksmittel, um beide Schemata für identisch zu halten, und ich glaube, daß mir alle beistimmen werden, die der Meinung sind, daß in der Sprache der Geist wichtiger ist als formale Bildungselemente, die ja nur sein Handwerkszeug darstellen. Leander faßt seinen Standpunkt in die Worte zusammen: Weniger Spekulation, mehr Lautlehre! Die historische Lautforschung in Ehren, aber letzten Endes enthebt sie uns doch nicht der Notwendigkeit, die Sprachen und ihre Probleme, wenn wir sie wirklich verstehen wollen, auch psychologisch zu erfassen. Die semitische Sprachvergleichung wird heute in ausgedehntem Maße nach einer

stark mechanisierenden Methode getrieben. Und nun, da sich schüchtern auch die sprachpsychologische Betrachtungsweise zu Worte meldet, ertönt schon der Warnungsruf: Weniger Spekulation! Glaubt man damit wirklich der wissenschaftlichen Erkenntnis zu dienen?

In dem zweiten Punkte, in dem mir LEANDER a. a. O. entgegentritt, kann ich mich ganz kurz fassen. LEANDER spricht davon, BAUER habe in seiner Arbeit „Die Tempora im Semitischen“ (S. 20) lautgeschichtliche Tatsachen für die Möglichkeit des Überganges einer Suffixkonjugation in eine Präfixkonjugation angeführt, die ich übersehen hätte. Ich bitte alle, die sich für diese Frage interessieren, die angeführte Stelle nachzulesen, um sich davon zu überzeugen, daß BAUER dort lediglich eine Vermutung äußert, die ich im allgemeinen für höchst gekünstelt, vom Standpunkte des Assyrischen jedoch geradezu für unmöglich halte.

Bücherbesprechungen

Musil, Alois: *The Northern Ḥeǧâz. A Topographical Itinerary.* — New York, 1926. XII u. 378 S. m. Abb. 1 Karte.

—, —, *Arabia Deserta. A Topographical Itinerary.* — New York, 1927. XVII u. 631 S. m. Abb. Dazu in bes. Mappe: Map of Northern Arabia in 4 Bl.

—, —, *The Middle Euphrates. A Topographical Itinerary.* — New York, 1927. XV u. 426 S. m. Abb. u. 1 Karte. (= *American Geographical Society. Oriental Explorations and Studies. Ed. by J. K. Wright. Nr. 1—3.*)

Von den großen Reisen im arabischen Orient, die A. Musil von 1908 an im nördlichen Arabien und den anstoßenden Ländern ausführte, und von denen man nach dem Vorgang seines dreibändigen Werkes über *Arabia Petraea* (Wien 1907/08) eine grundlegende Bereicherung unserer geographischen Kenntnisse erwarten durfte, ist bis vor kurzem nicht viel in die Öffentlichkeit gedrungen. Einige knappe Vorberichte in dem *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der k. Akademie der Wissenschaften* Wien, sowie gelegentliche sonstige Andeutungen (wie in *WZKM.* XXIX, 445 ff.) waren dazu angetan, die Spannung, mit der man dem Erscheinen der ausführlichen Darstellung entgegensah, zu steigern. Manches topographische Material, das man Musil's Reisen verdankt, ist vermutlich in den Kartenwerken mitverwertet, die der Weltkrieg entstehen ließ. Aber das Erscheinen der Berichte selbst wurde durch den Krieg und die Verhältnisse der Nachkriegszeit nur zu lange verhindert. Jetzt erst ist es möglich geworden, sie in englischer Sprache als eine eigene Serie von "Oriental Explora-

tions and Studies" der American Geographical Society "under the patronage of the Czech Academy of Sciences and Arts and of Charles R. Crane" in rascher Folge erscheinen zu lassen.

Die drei zunächst vorliegenden Bände, die den Reisen im nördlichen Ḥiǧāz (zwischen Ma'ān und al-Mu'aẓẓam), in Arabia Deserta (d. h. der arabisch-syrisch-mesopotamischen Steppe)[1]) und am mittleren Euphrat (zwischen Bālis und an-Neǧef) gewidmet sind, zeigen, daß die Erwartungen nicht zu hoch gespannt waren, und daß die Zeitspanne, die seit der Ausführung der Reisen verflossen ist, mit ihrer völligen Umgestaltung des politischen Bildes der bereisten Länder dem Berichte auch nichts an Aktualität nehmen konnten.

Die Anordnung des Berichtes folgt nicht der zeitlichen Aufeinanderfolge der Reisen, die von 1908—1915 ausgeführt wurden, sondern einer geographischen Gliederung, wodurch gelegentlich eine und dieselbe Reise auf verschiedene Bände verteilt wird, aber das sachlich Zusammengehörige auch zusammenbleibt. Jeder Band enthält zunächst die Darstellung der Reise selbst und dann als Appendix in einer Reihe von z. T. sehr ausführlichen Einzeluntersuchungen die historisch-geographische Auswertung des Reise-Ergebnisses. Die Ausführung der Reiseberichte schließt sich im Wesentlichen an die Art an, in der Verf. schon seine Reisen in Edom und Moab geschildert hatte. Er selbst spricht sich im Vorwort zu Bd. II (S. XV) und Bd. III (S. XIII) dahin aus, daß der Hauptzweck seiner Forschungsreisen historisch, nicht geographisch gewesen sei, weshalb er möglichst viele topographische Namen als Grundlage für historische Untersuchungen gesammelt habe. In der Tat enthalten die Bücher eine so überwältigende Fülle von Namen, daß die angenehme Lesbarkeit bisweilen darunter leidet; sie sind ja übrigens nicht als Unterhaltungslektüre geschrieben, sondern als streng wissenschaftliche Werke aufzufassen. Besonderes Gewicht ist, wie schon in Arabia Petraea, auf korrekte Schreibung der Namen gelegt, die — wie ebenfalls schon dort — nach der heutigen Aussprache

1) Zum Namen Arabia Deserta vgl. S. XIII, Anm. 1 und App. III u. IV (S. 497 ff.).

gegeben werden[1]). Die Karten, deren dem ersten Bande eine des „Northern Ḥeǧâz“ im Maßstab 1 : 500000, dem dritten eine von „Southern Mesopotamia“ im Maßstab 1 : 1000000 beigefügt sind, während die große Karte von „Northern Arabia“ in 4 Blättern 1 : 1000000 zu Band II—V in eigener Hülle ausgegeben ist, suchen dieses überreiche Material möglichst vollständig wiederzugeben. An einzelnen Stellen mag vielleicht mancher Benützer den Eindruck haben, daß die Übersichtlichkeit darunter leidet. Aber in Wahrheit, glaube ich, schulden wir dem Forscher nicht zuletzt eben um dieses gewaltigen Stoffes an Ortsnamen willen wärmsten Dank.

Die Sonderart seiner Arbeitsweise kommt am deutlichsten zum Bewußtsein, wenn man für eine Routenstrecke, die andere ebenso zurückgelegt haben, seine Darstellung mit der jener anderen vergleicht, z. B. seine Schilderung des Weges von der Ḫâbūr-Mündung bei al-Buṣaira bis Bâlis (Bd. III, 180 ff.) mit der durch Herzfeld in Sarre u. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, I, 129, 132, 153, 163 ff. usw.: bei Musil trotz aller eng gedrängten Kürze eine weit größere topographische Nomenklatur und meist auch detailliertere Geländebeschreibung, während Herzfeld, dessen Hauptinteresse der Archäologie gilt, mehr die topographischen Hauptzüge herauszuheben bemüht ist.

Übrigens liegt ja wohl das allergrößte Verdienst von Musil darin, daß seine Reisen ihn vorwiegend in Gegenden führten, die noch kein Abendländer besucht und beschrieben hat. Vor allem seine Kreuz- und Quer-Wanderungen durch die Steppe setzten ein Maß an physischer und psychischer Abhärtung und Entbehrungen voraus, von dem sich vielleicht wenige Leser eine wirkliche Vorstellung machen. Sie konnte er eben nur wie ein Beduine, unter Beduinen lebend, durchführen. Das ist eine Leistung, die nicht hoch genug ein-

---

1) Das hat wohl mit dazu beigetragen, daß gelegentlich auch Personennamen aus älterer Zeit nicht ganz korrekt wiedergegeben werden, z. B. I, 33, Anm. 10 „Mâlek ibn Ans“ statt „Anas“; III, 302, Z. 19 f. „‘Aḳba“ l. „‘Oḳba“ (im Index durch Verweisung auf letzteres verbessert). — *ṛašla* II, 51, Z. 26 ist wohl aus dem türkischen *kyschla* entstanden.

geschätzt werden kann. Gerade diese Reisen ergaben nicht bloß die größte Bereicherung unseres geographischen Wissens, sondern häufig auch die überraschendste und schlagendste Klärung historisch-geographischer Fragen.

Nicht ganz selten erhebt sich gerade hier der Reisebericht über das Niveau des strengen schlichten topographischen Itinerars. Wir lernen aus vielen Einzelzügen das Leben der großen Beduinen der weiten Steppe kennen und auch ihr Denken. Persönlichkeiten werden uns aus Musil's Erzählung lebendig, die für ihre engere oder weitere Umgebung inzwischen geschichtliche Bedeutung erlangt haben, wie ʿAwde abū Tājeh, der Häuptling der Ḥwēṭāt-Araber, "the greatest fighting man in northern Arabia", "the old lion", wie ihn T. E. Lawrence, *Revolt in the Desert* (London 1927), S. 86 u. 270 begeistert preist, "the most daring but also the most cruel man known to me in Arabia", wie Musil II, 435 ihn etwas nüchterner kennzeichnet, das getreue Abbild jener arabischen Recken, von deren Kühnheit und Wildheit uns die vorislamische Poesie erzählt, einer der Führer der arabischen Erhebung gegen die Türken. Diesen Wildling und Räuber an wahrer Bedeutung weit überragend, steht, Musil in enger Freundschaft verbunden, im II. Bd. die Gestalt des Beduinenfürsten großen Stils, das Haupt der Ruala, an-Nūrī b. Šaʿlān, und sein Sohn Nawwāf im Mittelpunkt des Interesses. Wir verfolgen aus unmittelbarer Nähe, wie sich Nawwāf im Februar 1909 die Schwäche des Schammar-Staates der Āl-Raschīd zunutze macht, um den Dschōf zu besetzen (II, 159 ff.). Dadurch schicken sich die Āl-Schaʿlān an, eine Weile als ebenbürtige dritte Macht neben die rivalisierenden Āl-Raschīd und Āl-Saʿūd zu treten. 1914 f. hatte Musil auch Anlaß, mit Nūrī u. a. die Angelegenheiten des Weltkrieges zu besprechen. Auch Nūrī hat sich schließlich dem „Freiheitskampf“ der Araber gegen die Türken angeschlossen[1]). Es ist nicht uninteressant, die Auffassungen

1) Er gehört übrigens zu den arabischen Machthabern, denen die endgültige — oder sagen wir lieber: vorläufige — Regelung der arabischen Frage in der Nachkriegszeit nicht viel Freude machen konnte. Zwischen die verschiedenen neuen politischen Gebilde eingekeilt und in mancherlei

dieser späteren Vorkämpfer der „national-arabischen“ Bewegung kennen zu lernen. Daß sie die türkische Regierung nicht liebten, war freilich längst bekannt. Aber man versteht, wenn man MUSIL's Mitteilungen über die Kriegsgespräche liest, erst recht, welche Mühe es die Paten des arabischen Aufstandes gekostet haben muß, die Erhebung der Beduinen zu einer nationalen Bewegung zu stempeln.

Auch sonst sind gelegentlich Rückblicke in die Psychologie der Kriegszeit beachtenswert, wie III, 128 ff., wo ein Bild der Zustände in Baghdād im Frühjahr 1915 gezeichnet wird, von dem man mit eigenartigen Gefühlen Kenntnis nimmt.

Der Hauptzweck der Reisen ist, wie schon gesagt, ausdrücklich als ein historischer angegeben. So machen denn auch einen sehr beträchtlichen Teil der Bände die Appendices historisch-geographischen Inhalts aus, Studien zu den akkadischen Urkunden wie zum Alten Testament, zu den geographischen Nachrichten der Autoren des klassischen Altertums wie zu denen der arabischen Literatur. Manche von diesen Appendices sind nur Zusammenstellungen und Erläuterungen der Belege für das Vorkommen der einzelnen Örtlichkeiten in älteren Quellen, von derselben Art, wie sie sonst vielerorts als Fußnoten dem Text der Reiseberichte beigegeben sind, und nur, weil zu umfangreich, an den Schluß der Bände verwiesen. Solche Appendices sind daher den meisten bedeutenderen Orten gewidmet. Sie sind durchweg Beweise einer erstaunlichen Belesenheit, sorgfältigster Prüfung der Berichte und — nach dem bereits Gesagten eigentlich selbstverständlich — einer ganz einzigartigen Kenntnis des Landes.

Andere aber weiten sich zu in sich abgeschlossenen Sonderabhandlungen über wichtige historisch-topographische Probleme, nur selten auf die Arbeiten anderer unter Namensnennung zurückverweisend, immer selbständig aus dem Vollen schöpfend. Es ist bei der großen Zahl dieser Untersuchungen

---

Kämpfe verwickelt, war Nūrī zu dauerndem Lavieren zwischen den Scherīfen, dem Ibn Sa'ūd und Frankreich gezwungen, bis er sich schließlich dem Wahhābiten-Staat anschließen mußte, vgl. *Oriente Moderno*, bes. I, 630; II, 110; VI, 208.

ausgeschlossen, sie alle hier aufzuzählen; nur einige vielleicht besonders gehaltreiche seien herausgehoben.

Auf die zweifellos sehr wichtige Bearbeitung der keilschriftlichen Materialien (bes. in Bd. II, App. I: Northern Arabia in the Assyrian Period und Bd. III, App. I: The Middle Euphrates in the Assyrian Period) möchte ich, da ich mir hier ein Urteil nicht erlaube, nur nachdrücklich hinweisen.

Der erste Band enthält eine ganze Reihe von Abhandlungen über alttestamentliche geographische Namen: App. I: Ma'ān and Ma'ōn; App. II: The Land of 'Ūṣ (gesucht im nördlichen Edom, vgl. die Ruine von 'Īṣ bei eṭ-Ṭafīle); App. IV: The Amalekites; App. VIII: Ēl Pārān and Pārān (= 'Aila und al-'Araba); vgl. dazu noch Bd. II, App. II: The Bene Ḳedem (die großen Beduinen der inneren Steppe). Auf Interesse in weitesten Kreisen können Musil's Untersuchungen über die Lage von Ḳadeš (Bd. I, App. V) und die Wüstenwanderung der Israeliten (App. VI) rechnen: er sucht, wie z. B. auch Gressmann, den Gottesberg in Midian, Ḳadeš jedoch in oder bei Petra. Besonders viel ganz Neues enthält App. IX von Bd. I über Midian, dessen Mittelpunkt Musil in al-Bed' wiedergefunden hat.

Der für alle Zeiten klassische Marschbericht des Xenophon bildet in dem Ausschnitt über den mittleren Euphrat den Gegenstand einer besonderen Untersuchung (Bd. III, App. II). Sie dreht sich zu einem wesentlichen Teil um die Lage von Thapsacus, das Musil mit guten Gründen bei Samūma unweit Bālis findet (s. auch App. VIII); er muß dann freilich das Thapsacus des Ptolemaeus davon unterscheiden und sucht dieses bei ar-Raḥba (Bd. III, App. XV). Eine ganze Reihe weiterer Aufsätze zur Geographie des griechisch-römischen Altertums schließen sich ebenbürtig an (vgl. Bd. II, App. III: Arabia Deserta according to the Classical Authors; App. V: Ancient Transport Routes in Arabia Deserta; Bd. III, App. III: Isidore of Charax on the Middle Euphrates; App. IV: The March of ... Julian in 363 A. D. u. a.).

Besonders großen Raum nehmen schließlich die Arbeiten zur mittelalterlichen Geographie ein, die Behandlung der

Probleme, die die arabischen Nachrichten uns stellen. Es sei hier aus der reichen Fülle der Untersuchungen über Verkehrswege (Pilgerstraße Bd. I, App. XIV u. XV; durch Arabia Deserta Bd. II, App. VI; am mittleren Euphrat Bd. III, App. V), über die Kanäle des Zweistromlands (Bd. III, App. VI mit einem Exkurs über die Flüsse des Gartens Eden, der unweit Hīt gesucht wird) und über zahlreiche einzelne Örtlichkeiten nur als vielleicht wichtigste Gruppe herausgehoben die der innerlich zusammenhängenden Appendices VII u. VIII in Bd. II und VII in Bd. III, die die Nachrichten über die Feldzüge des Ḫālid b. al-Walīd behandeln. In sorgfältiger Abwägung und Prüfung der einzelnen Überlieferungen und Wertung der Chronologie wird für die Rekonstruktion der Eroberungsfeldzüge der muslimischen Araber ein völlig neuer Grund gelegt. Durch die Wiederauffindung von historisch wichtigen Plätzen wie ʿAin et-Tamr oder z. B. die Entdeckung von Ausgangs- und Endpunkt des historischen Wüstenmarsches des Ḫālid, Ḳurāḳir und Suwā, die man freilich in ganz anderer gegenseitiger Lage vermutet hätte, ist alles, was bisher darüber gearbeitet ist, gänzlich überholt. Und es handelt sich hier — wie übrigens durchweg — keineswegs nur um zufällig geglückte Identifikationen einzelner Örtlichkeiten, sondern darum, daß die mit größter Sorgfalt ausgeführte quellenkritische Arbeit hier zum erstenmal geleitet ist von einer wirklichen Kenntnis des Landes in umfassendstem Ausmaß.

In ihrer die verschiedensten Momente berücksichtigenden Methode vermögen Musil's historisch-geographische Arbeiten nicht selten auch noch für das Verständnis der Zeitgeschichte Bedeutung zu gewinnen. So hat — um nur eines zu nennen — die Untersuchung über die natürliche und geschichtliche Nordgrenze des Ḥiǧāz (Bd. I, App. III) heute wieder unmittelbar aktuelles politisches Interesse für den Streit um die Grenze zwischen Transjordanien und dem Gebiet des Ibn Saʿūd.

Diese wenigen frei herausgegriffenen Stichproben müssen hier genügen, um den Reichtum und die Bedeutung der neuen Erkenntnisse wenigstens ahnen zu lassen, die Musil's Forschungen erschließen. Es ist wohl selbstverständlich, daß seine

Arbeit nicht überall das letzte Wort gesprochen hat. Manche seiner überaus zahlreichen neuen Ortsidentifikationen erscheinen vielleicht nicht als durchaus zwingend[1]. Man wird aber, auch wo man etwa Bedenken trägt, ihm völlig zuzustimmen, nicht vergessen dürfen, daß kein Abendländer das Land mit seinen Siedlungs- und Verkehrsverhältnissen je so gekannt hat, wie Musil. Das verleiht auch seinen historisch-topographischen Schlüssen ein sehr starkes Gewicht.

Die drei zunächst vorliegenden, mit wertvollem Abbildungsmaterial geschmückten und mit ausführlichen Indices versehenen Bände stellen also eine ganz große, bewundernswerte Forscherarbeit dar, in der Tragweite ihrer Ergebnisse noch ungleich wichtiger als Musil's *Arabia Petraea.* All den Personen und Körperschaften, deren Zusammenwirken jetzt endlich die Publikation ermöglichte, und die, eine unabweisliche wissenschaftliche Pflicht erfüllend, sich damit ein hohes Verdienst erworben haben, gebührt der wärmste Dank; vor allem aber A. Musil selbst, der hier ein Vorbild zähester Forscherenergie gab und dessen eiserne Willenskraft so überreiche Frucht trug.

Heidelberg R. Hartmann

Bowen, Harald: *The Life and Times of ʿAlí Ibn ʿÍsà "the Good Vizier".* — Cambridge, University Press, 1928. XVIII u. 420 S. mit 4 Taf. u. 2 Karten.

Das Buch ist weit mehr als eine Biographie; es ist eine Geschichte der Zentralregierung des Chalifenreiches um und nach 300 H. und als solche viel eingehender als alles, was darüber bisher — stets in größerem Zusammenhang — geschrieben ist. Es gewährt denn auch einen detaillierteren Einblick in die inneren politischen Verhältnisse in dieser entscheidenden Periode der orientalischen Geschichte als das dem Verf. offenbar entgangene Buch von Mez, *Die Renaissance des Islam,* das freilich vorwiegend der unmittelbaren Folgezeit gewidmet ist.

Die Person des ʿAlī b. ʿĪsā als Repräsentant der Zeit ist

---

1) So z. B. die von Gūr Baʿal 2 Chron. 26, 7 mit arab. *ḳūr* (Bd. I, 245) oder die von hebr. *Gedor* mit arab. *Keḏār*, *Kḏūr* (ebd. S. 246) u. a. m.

in der Tat recht glücklich gewählt. Nicht bloß überragt er wohl wirklich an Bildung und Fachkenntnis wie an Ehrenhaftigkeit seine Kollegen und Rivalen, was in ersterer Hinsicht allerhand, in letzterer nicht allzu viel bedeutet .... und eben das liest der Abendländer wohl unwillkürlich aus dem Beiwort "the Good Vizier" heraus, während die arabische Urform *al-wazīr aṣ-ṣāliḥ*, zumal in dem Zusammenhang, dem sie entnommen ist[1]), gewiß eine andere Färbung hat, die vielleicht mit „der fromme Wezir" besser wiedergegeben wäre. Vor allem gilt ʿAlī b. ʿĪsā al-Dscharrāḥ der Nachwelt als der letzte ideale Vertreter eines zum Untergang verurteilten Beamtentums oder eher noch einer verschwindenden Gesellschaftsschicht. Er ist das Urbild des literarisch und gesellschaftlich fein gebildeten *kātib*, wie er in den Ministerien des Chalifenreiches der Blütezeit heranwuchs und die Regierung selbst leitete, also wirklich des Wezir der guten alten Zeit. Freilich weist das Charakterbild dieses letzten großen Wezirs alten Stils auch Züge auf, die nicht etwa bloß die schwachen Seiten der ganzen Kaste darstellen, sondern in dieser scharfen Ausprägung gewiß als deutliche Dekadenz-Erscheinungen zu beurteilen sind: eine bis zur würdelosen Kriecherei gehende Biegsamkeit und eine Neigung, durch eine übergroße Bigotterie alle Sünden und Mängel zuzudecken.

Diese Züge sind auch in seiner Zeit — wenigstens der erste recht unliebsam — aufgefallen. Aber auf der anderen Seite hat er im Unterschied von seinen Rivalen mit härterem Rückgrat, die das Wezirat ausschließlich als Gelegenheit ansahen, den Staat auszuplündern, — wenn er auch in dieser Hinsicht keineswegs mit dem Maßstab preußischen Beamtentums gemessen werden darf — doch mit klarer Einsicht und bestem Willen die wirtschaftlichen Interessen des Reiches im Auge gehabt. So verdient er wohl in der Tat den Namen eines guten Wezirs. Denn unter Blinden ist der Einäugige König. Und die Umwelt, in der er lebte, bietet ja wirklich ein geradezu trostloses Bild moralischer Verkommenheit, besonders in den Beamtenschichten. Unter den zahlreichen gar

1) s. S. 397 nach Jāḳūt, *'Irschād*, V, 279.

nicht unbedeutenden Männern, die uns in dem Buche greifbar nahe treten, ist kaum einer, dem man eine gewisse Achtung entgegenbringen kann. Und auf keinen Fall findet man solche unter der dekadenten Bildungsschicht, eher noch unter den rauhen Soldaten, die gewiß keine Tugendengel waren, aber denen man bei aller Roheit doch bisweilen Charakter nicht absprechen kann, und von denen einzelne selbst ein gewisses Treuegefühl, sei es gegenüber dem Chalifen, sei es gegenüber dem Staate, besaßen. Die sympathischste Gestalt des ganzen Buches ist vielleicht noch der große, aus dem Sklavenstand hervorgegangene Marschall Mu'nis. Die Zeit des hyperzivilisierten Literatentums war eben wirklich vorbei; es begann die der großen Condottiere.

Übrigens bleibt bei allem Reichtum der geschichtlichen Überlieferung gerade für die in Frage stehende Periode und bei aller Sorgfalt, mit der der Verf. sie auswertet, das Bild des Hauptheldens doch etwas blaß und farblos. Das liegt z. T. vielleicht an seinem Charakter selbst, zum anderen aber auch an der Art der Chronistik der Zeit. Letzten Endes hängen diese beiden Gründe innerlich wohl zusammen, da 'Alī b. 'Īsā eben ein typischer Vertreter des damaligen Literatentums ist. Es ergibt aber, daß der Inhalt des Buches doch nicht ganz befriedigt.

Der Verf. hat mit seltenem Fleiß, mit großer Gewissenhaftigkeit und mit bewundernswerter Liebe zum Gegenstand ein Bild der Epoche gezeichnet, wie wir es in dieser Klarheit noch nicht hatten. Darin liegt ein Verdienst, das nicht zu unterschätzen ist. Man könnte sich höchstens fragen, ob es wirklich nötig war, diesem wenig erfreulichen Gegenstand 400 Seiten zu widmen, ob es nicht lohnender gewesen wäre, den reichen Stoff der Quellen etwas enger zusammenzudrängen und dafür durch weiter ausgeführte Perspektive rück- und vorwärts dem „guten Wezir" seine Stellung in der geschichtlichen Entwicklung noch schärfer erkennbar anzuweisen. Doch soll das kein Tadel sein an der Arbeit des Verf. Im Gegenteil haben wir ja allen Grund, jede Monographie, die so sorgfältig und gewissenhaft gearbeitet ist, mit warmem Dank zu begrüßen.

Heidelberg R. Hartmann

JULIUS LEWY: *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda.* — Gießen, Töpelmann, 1927. 32 S.

Eine kleine, äußerst anregende Studie! Gegenüber dem herrschenden Mißtrauen in die judäisch-israelitischen Synchronismen der Königsbücher geht sie unter Berufung auf das Alter der Synchronistik in Babel gerade von diesen aus und sucht zu zeigen, daß sie in Verbindung mit den besonderen Zahlenüberlieferungen der Archäologie des Josephus zu Ergebnissen führen, welche durch die israelitisch-judäisch-assyrischen Synchronismen bestätigt werden. Rez. glaubt zwar nicht, daß der Nachweis gelungen sei, ist aber mit dem Verf. überzeugt, daß ernsthaftere Beachtung der Synchronismen methodisch geboten ist. Während für die ältere Königszeit bis zum Tode von Jehoram und Aḥazja die Bedenken, die man gegen L.'s Ergebnisse erheben kann, nicht so erheblich sind, verstärken sie sich bedeutend für die Zeit danach. Da es zu weit führen würde, der Rechnung des Verf. im einzelnen nachzugehen, beschränkt sich Rez. darauf, kurz zu zeigen, daß seine Ansätze zu geschichtlich unmöglichen Ergebnissen führen.

1. So bestechend L.'s Behandlung der Zeit Uzzias ist und so überraschend eine ganze Reihe von Synchronismen zu stimmen scheinen, es ist doch schwer begreiflich zu machen, daß Amaṣja nur 15 Jahre regiert, dann von seinem Sohne Uzzia abgelöst worden sein, aber noch 15 (oder 14) Jahre danach gelebt haben sollte. Die geschichtliche Überlieferung sagt, daß der Aufstand, der Uzzia auf den Thron bringt, den Amaṣja das Leben kostet. Beides ist in der Überlieferung eng verbunden 2 Kön. 14, 19–21). Fand dieser Aufstand im 15. Jahre Amaṣja's statt, so werden die 15 Jahre, die Amaṣja Joaš von Israel überlebt, zum Rätsel, fand er am Ende dieser Jahre statt, so wird, wenn Uzzia schon König war, der Aufstand gegen seinen Vater unverständlich wie die Notiz von seiner eigenen Erhebung im Zusammenhang des Aufstandes.

2. Nach L.'s Berechnung ist 734 das Todesjahr Uzzias und zugleich das erste, wirkliche Jahr des Aḥaz. Die Zeit der Erkrankung Uzzias fiele zusammen mit der gesamten Zeit Jotams und 9 Regentschaftsjahren des Aḥaz. Dagegen spricht

erstens (von Aḫaz ganz abgesehen) die Überlieferung von 2 Kön. 15, 5 u. 7, welche bei Jotam deutlich die Zeit der Stellvertretung und die alleinige Herrschaft nach des Vaters Tode unterscheidet. Es fragt sich sehr, ob man solche Überlieferung einem chronologischen Versuche aufopfern darf, es sei denn, daß man für ihre Unglaubwürdigkeit ihre Stellung im deuteronomischen Rahmen ausnutzen wollte. Ferner wird dieser Ansatz von Jesaja aus schwierig. Uzzias Todesjahr ist das Jahr seiner Berufung (6, 1). Alle seine Worte, welche eine gedeihliche Entwicklung Judas voraussetzen und welche man am ehesten aus der ruhigen Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Kriege verstehen kann, werden m. E. unverständlich. Jesaja selbst gibt durchaus nicht zu erkennen, daß für ihn das Todesjahr Uzzias mit der Zeit des Aḫaz zusammenfiele. Mag auch Jes. 6, 1 bis 9, 6 eine Teilsammlung sein, deren Teile kurz nacheinander niedergeschrieben wurden, so geht daraus noch nichts hervor für zeitliche Nähe der hier erwähnten Erlebnisse des Propheten.

3. Der Versuch, die 17 Jahre des Peḳaḥ — 3 sind ihm nach allgemeiner Meinung für Hosea abzunehmen, der drei zu wenig hat — damit zu rechtfertigen, daß dieser seine Jahre nach seiner Thronbesteigung von einem ersten Prätendentschaftsversuche aus zähle, ist undurchführbar. Dieser Versuch des Peḳaḥ würde in Jerobeams II. letzte Jahre fallen. Begreiflich wäre er eher in den Wirren nach dessen Tode. Geschichtlich unmöglich aber wird die Annahme durch die Stellung Peḳaḥ's. Er ist šālîš Peḳaḥja's (2 Kön. 15, 25), befindet sich als solcher in der allernächsten Umgebung des Königs (2 Kön. 7, 2. 17. 19). Ist es geschichtlich wahrscheinlich, daß der König von Israel, eben nachdem Menaḥem seine Herrschaft gegen die inneren Gegner gefestigt hatte, einen Mann in die nächste Nähe des Thrones stellte, von dem bekannt war, daß er einst selbst die Hand nach der Krone ausgestreckt hatte, der also eine Gefahr für die Dynastie bedeuten mußte?

4. Schließlich darf nach diesen geschichtlichen Einwänden darauf hingewiesen werden, daß einige Zahlen dieser Chronologie zuliebe, wenn auch unerheblich, geändert werden, sowie eine Reihe von Synchronismen als sekundär oder gar unverständ-

lich beiseite geschoben werden müssen. — Das alles scheint mir dafür zu sprechen, daß ein großer Teil der Synchronismen nicht in ursprünglicher Gestalt, sondern in Überarbeitung oder besser Umrechnung vorliegt. Anders sind m. E. L.'s z. T. erstaunliche Ergebnisse an den Synchronismen und ihre z. T. ebenso große Unvereinbarkeit mit der Überlieferung nicht zu verstehen.

JOACHIM BEGRICH.

Jaunde-Wörterbuch. · Unter Mitwirkung von P. N. NEKES PSM. *bearbeitet und herausgegeben von* M. HEEPE. — Hamburg: L. Friederichsen & Co. 1926. XIV, 257 S. 4°. (Hamb. Univers., Abhandl. a. d. Gebiet der Auslandskunde. Bd. 22.—Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 12.) Geheftet RM. 18.—.

Das vorliegende Wörterbuch dieser wichtigen Bantusprache Süd-Kameruns ist vom Verfasser als Ergänzung seiner 1919 erschienenen „Jaunde-Texte" gedacht. Den Grundstock bilden die beiden Vokabulare, Jaunde-Deutsch und Deutsch-Jaunde, die NEKES 1911 in seinem „Lehrbuch der Jaunde-Sprache" veröffentlicht hat. Weiteres Material ergab sich durch Erfragen von Gewährsleuten des Verfassers oder wurde aus der Jaunde-Literatur zusammengetragen. Schließlich ist der Band noch durch eine beträchtliche Anzahl neuer Zusätze von NEKES bereichert worden. Außerdem stammt von diesem Autor noch ein Verzeichnis von Jaunde-Eigennamen.

Nach S. XI des Werkes ist die Unterscheidung silbischer und unsilbischer Nasale im Wortanlaut für das Jaunde konstitutiv, da nach dem Verf. die 1. und 3. Klasse der BLEEKschen Zählung sich von der 9. und 10. dadurch äußerlich phonetisch unterscheiden, daß die beiden ersteren einen silbischen, die letzteren einen unsilbischen Nasal als Präfix haben. Wenn dem so ist, dann sollte man erwarten, daß in einem Wörterbuch dieser funktionelle Unterschied auch einwandfrei kenntlich gemacht würde, wie das in vielen Fällen von NEKES in seinem Lehrbuch geschehen war, oder daß bei einem Substantivum der in Frage kommenden Klassen die Klassenzugehörigkeit wenigstens durch Beisetzung einer Zahl oder

dergleichen angedeutet würde. In dem vorliegenden Wörterbuch ist von beidem abgesehen. Oft wird man allerdings die Wörter der 1. und 3. Klasse an der beigesetzten Pluralform bzw. dem Pluralpräfix erkennen können, während die Wörter der singularischen 9. und die der dazugehörigen pluralischen 10. in ihrer Form meist identisch sind. So gehört zweifellos *ngá(l)* [pl. *beyá(l)*] „Frau“ zur 1. Klasse, hätte also nach dem obigen einen silbischen Nasal, während *ngâ(l)* „Gewehr“ ohne Angabe einer besonderen Pluralform zur 9. Klasse gehört, also einen unsilbischen Nasal hätte. Aber das Wörterbuch enthält eine ganze Zahl von mit einem Nasal anlautenden Substantiven, bei denen keine Pluralform angegeben ist, und die doch kaum zur 9. Klasse gehören, wie *ṁkpálá* „Unsinn“ S. 103, vgl. dazu NEKES, Lehrbuch S. 273. Umgekehrt würde man nach dem obigen Kriterium des Plurals Wörter wie *ngon* (pl. *ben-*) „Tochter“ S. 112 zur 1. Klasse zählen und ihnen einen silbischen Nasal zusprechen; nach NEKES, Lehrbuch S. 82, hat dieses Wort, und mit ihm andere dieser Art, aber einen unsilbischen Nasal und gehört zur 9. Klasse BLEEKS. So ist es denn in vielen Fällen nicht möglich, die Klassenzugehörigkeit und damit den funktionellen Wert eines Nasals, d. h. die korrekte Aussprache eines Wortes, aus dem Buch zu erschließen. Auch sonst sind die angeführten Angaben auf S. XI zu summarisch. Soll man sich wirklich bemühen, Singulare wie *mot* (pl. *bot*) „Mensch“ usw. S. 98, die doch zweifellos zur 1. Klasse gehören, mit silbischem Nasal auszusprechen? Auffällig ist ferner, daß gerade das dentilabiale *m* vor *v* in *mvŏt* (pl. *mim-*) „Haar“ oder *mvúvú* (pl. *mim-*) „Evu-Besitzer“, beide nach den Pluralen 3. Klasse, silbisch sein soll und das bilabiale — mit dem folgenden dentilabialen *v* also nicht homorgane — *m* in *mvû* „Hund“ (9. Klasse) usw. nicht. Wie steht es übrigens mit dem funktionellen Wert des Nasals in Wörtern wie der Fragepartikel *ngă* S. 108 oder dem Verbum *ndáman* „zerstören“ S. 104 usw.?

Sorgfältig sind, was in einem Wörterbuch einer Sprache wie des Jaunde ja eine Notwendigkeit ist, die Töne der Wörter bezeichnet. Allerdings scheint aus der Angabe oben auf S. IX

hervorzugehen, daß nicht immer die Aussprache von Eingeborenen bei der Ansetzung der Tonhöhen maßgebend war, sondern gelegentlich auch die subjektiven Erinnerungen des — doch wohl europäischen — „Sprachkenners“.

Einige kurze Anmerkungen zu dem Abschnitt „Die Laute des Jaunde und ihre Bezeichnung“ auf S. XII ff., der übrigens fast wörtlich so aus den „Jaunde-Texten“ (S. 152 f.) herübergenommen ist. Da es sich in ihm um eine Beschreibung der Laute handelt, hätte auf S. XII die Aussprache von *y* und *w*, nicht aber ihre Etymologie angegeben werden müssen. Oben auf S. XIV erlebt der alte Aberglaube eine Auferstehung, daß wir Deutschen in dem Worte Champagner den palatalen Nasal *ń* sprächen. Macht die Sprache wirklich, entsprechend dem Text des Wörterbuchs, einen phonetischen Unterschied zwischen *ń*, *ny* und *ṅy* (wie läßt sich damit übrigens das Assimilationsgesetz Jaunde-Texte S. 157 § 3, 3 vereinen?), so wäre hier eine genaue phonetische Definition dieser sämtlichen Laute bzw. Lautverbindungen dem mit der Sprache weniger Vertrauten erwünscht. Ebendort, oder auch an einer andern Stelle des Buches, hätte zu dem velaren Nasal *ṅ* bemerkt werden müssen, daß vor den Velaren *g* und *k* der Punkt weggelassen ist, vgl. „Jaunde-Texte“ S. 154 oben; allerdings verstehe ich nicht das Nebeneinander von Schreibungen wie *ṅ'kyẹ́* mit Punkt S. 128 neben *ń'kyẹ́* S. 117, beides „hör mal! still!“. Ein Regiefehler ist es, daß in dem Buche, wie in den „Jaunde-Texten“, *m'* und *ḿ* gleichbedeutend nebeneinander für hochtoniges *m* gebraucht werden, s. S. XIV; weshalb diese Kraftvergeudung von zwei Zeichen für einen Laut!

Das Werk, das vielfach den Rahmen eines eigentlichen Wörterbuches durch zahlreiche Belege zur Phraseologie und durch Beispiele an Sprichwörtern und Rätseln überschreitet, bedeutet zweifellos eine Bereicherung unserer lexikalischen Kenntnisse des Jaunde. Zu wünschen wäre freilich, daß die leider noch vorhandenen Unstimmigkeiten und Unklarheiten beseitigt würden. Hierzu bietet dem Verf. vielleicht die von ihm auf S. XI angekündigte „zusammenfassende Darstellung der Laut- und Satzlehre“ der Sprache Gelegenheit. A. Klingenheben.

ZUGANGSVERZEICHNIS
DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

September 1928 bis Februar 1929

I. Ergänzungen

1. Zu Ae 179. Prace Komisji Orjent. Polskiej Akad. Um.
   12. *Willman-Grabowska*, Helena: Les Composés nominaux dans le Śatapathabrāhmaṇa. P. 2.: Le rôle de la composition nominale dans le Ś. — 1928. XII, 266 S.
2. Zu Ah 149. Studien der Bibliothek Warburg.
   7. *Reitzenstein*, R. u. H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland. — 1926. 355 S., 4 Tf.
3. Zu Ah 1605. Jews' College Publications.
   11. *Büchler*, A.: Studies in sin and atonement in the Rabbinic literature of the first c. — 1928. XV, 461 S.
4. Zu Bb 841/150. Orientalia.
   31. *Nötscher*, Friedrich: Haus- und Stadt-Omina der Serie *šumma âlu ina mêlê šakin*. — 1928. 78 S. Lith.
5. Zu Bb 841/160. Orientalia Christiana.
   44. (11, 5.) *Robinson*, Gertrude: History and cartulary] of the Greek monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone. I. History. — 1928. 80 S., 2 Taf.
   45. (=12.) *Nicétas* Stéthatos: Vie de Syméon le Nouveau Théologien ⟨949—1022⟩. Texte grec inédit p. ... p. le P. Irénée Hausherr, et trad. frç. en collab. avec le P. Gabriel Horn. — 1928. XCV, 254 S.
   46. (13, 1.) *Schweigl*, Joseph, S. J.: Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrußland. 1. Ihr gegenseitiges Verhältnis. — 1928. 76 S., 1 Tf.
   47. (13, 2.) *Hofmann*, Georg, S. I.: Griech. Patriarchen u. römische Päpste. Untersuchungen u. Texte. 1. Samuel Kapsoules, Patr. v. Alexandrien, u. Papst Klemens XI. — 1928. 104 S., 10 Tf.
   48. (13, 3.) *Spáčil*, Theophilus: Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia. 1. — 1928. 95 S.
6. Zu Bb 1120. Lehrbücher d. Seminars f. or. Sprachen zu Berlin.
   32. *Meckelein*, Richard: Georgisch-deutsches Wörterbuch. — 1928. XXIII, 656 S.
7. Zu Bb 1125. Porta linguarum orientalium.
   15. *Erman*, Adolf: Ägyptische Grammatik. 4. völlig umgest. Aufl. — 1928. XVI, 309, 10 S. 4°. ((R.))
   16. *Brünnow*, R.: Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern. In 4. Aufl. verb. Neudr. d. 2. u. 3. Aufl. Hrsg. von A. Fischer. — 1928. VI, 183, 166 S. ((R.))

8. Zu Bb 1224. Les *Joyaux* de l'Orient.
   2. *Hāfiẓ*. — Les Poèmes érotiques ou Ghazels de Chems ed dîn Mohammed Hâfiz en calque rythmique et avec rime à la persane accomp. d'une intr. et de notes d'après le comm. de Soudî par Arthur Guy. T. 1. — 1927. XXXVIII, 278 S., 1 Tf.
9. Zu Bb 1243. Der Alte Orient.
   27, 3. *Unger*, Eckhard: Das Stadtbild von Assur. — 1929 [Ende 1928]. 43 S., 1 Kt., 3 A.
10. Zu Bb 1243/5. Morgenland.
   19. *Radhakrishnan*, S.: Die Lebensanschauung des Hindu. Übers. von H. W. Schomerus. — 1928. 75 S. ((H. W. S.))
11. Zu Bb 1256. 4⁰. Panjab University Oriental Publications.
   2. (*Yāska*): The Nighantu and the Nirukta: the oldest Indian treatise on etym., philol., a. semantics, critically ed. by Lakshman Sarup. — 1927. 39, 292 S. ((R.))
   3. *Aśvaghoṣa*: The Saundarananda. Critically edited with notes by E. H. Johnston. — 1928. XV, 171 S.
12. Zu Ca 845. Coptica. 4. — Hauniae: Gyldendal 1927. §
   4. Die achmîmische Version der zwölf kleinen Propheten ⟨cod. Rainerianus, Wien⟩. Hrsg. v. Walter Till. — 1927. XXXII, 151 S.
13. Zu Eb 1295. Gaekwad's Oriental Series.
   33. 34. *Ali* Muhammad Khan: Mirat-i-Ahmadi. A hist. of Gujarat in Persian. Ed. by Syed Nawab Ali. 1, 2. — 1928/27.
   37. *Jinadatta-sūri*: Three Apabhraṁśa works (Apabhraṃśa-kāvyatrayī) with commentaries. Ed. w. intr. by Lalchandra Bhagawandas Gandhi. — 1927. 124, 115 S., 2 Tf.
   40. *Advayavajrasaṁgraha*. Ed. w. an intr. by Mm. Haraprasad Shastri. — 1927. XXXVIII, 68 S. [21 kl. buddh. Schriften].
   42. *Keśava*: Kalpadrukośa. Ed. w. a crit. intr. by Rāmāvatāra Śarmā. Vol. 1. — 1928. LXII, 485 S. [Kośa.]
   43. *Ali* Muhammad Khan: Mirat-i-Ahmadi, supplement. Transl. from the Persian by Syed Nawab Ali and Charles Norman Seddon w. expl. notes a. appendices. Re-issue corr. — 1928. XV, 222 S., 2 Tf. [1. ed. 1924: Ec 1598 = 15467.]
14. Zu Ec 3. Iran. 2. — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1928. 205 S.
15. Zu Fa 61. Mémoires de la Société Finno-ougrienne.
   58. Juhlakirja Yrjö *Wichmann*in kuusikymmenvuotispäiväksi. — 1928. 471 S., 1 B.
16. Zu Ja 13. Beiträge zur Wissenschaft vom A. u. N. T.
   F. 3, H. 9. *Elliger*, Karl: Die Einheit des Tritojesaja ⟨Jesaia 56—66⟩. — 1928. 126 S. ((Notgem.))
   F. 3, H. 10. *Noth*, Martin: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. — 1928. XIX, 260 S. ((R.))
17. Zu Ja 140. *Zeitschrift* des Deutschen Palästina-Vereins. Register zu Band 36—50. Jg. 1913—1927 angefertigt von E. Zickermann. — Leipzig: Hinrichs 1928. IV, 124 S.
18. Zu Ja 145a. Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttest. Wiss.
   49. *Schmidt*, Hans: Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament. — 1928. 46 S. ((Notgem.))
19. Zu K 128. Bulletin of the Palestine Economic Society.
   3, 2. *Elazari-Volcani* I.: The dairy industry as a basis for colonisation in Palestine. By E—V., ass. by A. Sussmann. — 1928. XII, 205 S.
   3, 3. *Viteles*, Harry: Cultivation of grapes in Palestine. — 1928. 90 S.

20. Zu Na 370. *Survey* of International Affairs. [4.] 1926. By Arnold J. Toynbee ass. by V. M. Boulter. — London: Oxford Un. Pr. 1928. XII, 565 S., 4 Kt. ((R.))

21. Zu Nf 60. The Cambridge History of India. ((Notgem.))
   3. Turks and Afghans. Ed. by Sir [Thomas] Wolseley Haig. — 1928. XXXII, 752 S., 51 Tf., 8 Kt.

22. Zu Nf 452. 4⁰. Archaeol. Survey of India. New Imperial Series.
   52. South-Indian Inscriptions ⟨Texts⟩. Vol. 6. Miscellaneous inscr. from the Tamil, Telugu and Kannada countries. Ed. by K.V. Subrahmanya Aiyer. — 1928. VI, 495 S., 5 Tf. 4⁰.

23. Zu Oc 2408. Bureau of Amer. Ethnology. Bulletin.
   87. *Michelson*, Truman: Notes on the buffalo-head dance of the thunder gens of the Fox-Indians. — 1928. 94 S., 1 A.

24. Zu P 524. *Wiedemann*, Eilhard: Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. 68—73; 74—76. — Erlangen: Mencke [1920]. (SA.: Sitzungsber. d. physikal.-med. Sozietät zu Erlangen. 58/59, 1926/7. 191—236; 348—380).
   68. Über e. besondere Art d. Gesellschaftsrechnens nach Ibn al-Haiṯam. — 69. E. W. u. Theodor *Mittelberger*: Einl. v. al Zarqâlî zu e. Schrift über d. nach ihm benannten Scheibe. — 70. E. W. u. Karl *Kohl*: Einl. zu Werken von al Charaqî. — 71. Über e. Schrift üb. d. Bewegg. d. Rollens u. d. Beziehung zw. dem Geraden u. d. Gekrümmten von Quṭb al dîn Maḥmûd b. Mas'ûd al Schîrâzî. — 72. Einl. zu d. astron. Teil d. Kitâb al Schifâ' Werk d. Genesg. v. Ibn Sînâ. — 73. Zu d. Redaktion v. Euklids Elementen durch Naṣîr al dîn al Ṭûsî. 74. Üb. d. Milchstraße bei d. Arabern. — 75. Zum Leben v. Naṣîr al dîn al Ṭûsî. — 76. Üb. arab. astron. Instrumente.

II. Neue Werke

Allgemeines

17507. Knižnaja *Letopis'* Gosud. Centr. Knižnoj Palaty RSFSR. Special'nyj vypusk. [G. 1]. — Moskva 1928. [Verz. oriental. Drucke.] ((Notgem.)) Ac 502.

17508. *Bibliografija* Vostoka. Vyp. 1. — Moskva: Naučn. Assoc. Vostokoved. 1928. ((T.)) Bb 941/10. 4⁰.
   1. Istorija. ⟨1917—25⟩. Pod obščej red. D. N. Egorova. — 1928. 300 S. 4⁰.

17509. *Kampffmeyer*, G.: Die Reform des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Berichte u. Dokumente. Folge 4. — Berlin-Dahlem: Selbstv. 1928. 24 S. ((Vf.)) Ni 460/257.

17510. Pjat' *Let* Sovetskogo vostokovedenija. ⟨Dejatel'nost' Naučnoj Associacii Vostokovedenija SSSR.⟩ — Moskva 1927. 44 S. Bb 941/3.

17511. Dal'nevostočnyj Gosud. Universitet. *Otčet* za 1926—27 god. — Vladivostok 1928. 66 S. 4⁰. ((T.)) Ae 1801. 4⁰.

17512. *Thomsen*, Vilh.: Samlede Afhandlinger. Bind 1—3. — København: Gyldendal 1919—22. ((Notgem.)) Ai 95. §

17513. (*Sayce*, A. H.:) David George Hogarth. 1862—1927. — London: Milford [1928]. 7 S. (SA.: Proc. of the Brit. Acad. vol. 13.) ((R.)) Nk 426.

17514. Deutsche *Forschung*. Aus der Arbeit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ⟨Deutsche Forschungsgemeinschaft⟩. Heft 5. — Berlin: Notgem.; K. Siegismund 1928. ((Notgem.)) Bb 1439.
   5. Völkerzusammenhänge und Ausgrabungen. — 1928. 133 S., 1 Tf. [Aufs. v. Ed. Meyer, Th. Wiegand, E. Herzfeld, E. Waldschmidt, A. H. Francke, O. Kümmel, C. Meinhof.]

17515. *Arbeiten* aus dem Orientalischen Seminar der Universität Gießen. Heft 1. — Gießen: Töpelmann 1928. ((R.)) Bb 950.
  1. *Bialoblocki*, Samuel: Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht m. e. Einl. über jüd. Einflüsse auf den Ḥadīth. — 1928. 54 S.

17516. *James G. Forlong Fund.* 4. 5. — London: Royal Asiatic Soc. 1927—28. Bb 1221.
  4. *Faḫr-ad-dīn Mubārakšāh.* — Ta'ríkh-i Fakhru'd-dín Mubárakshâh being the hist. intr. to the Book of Genealogies by F. M. Marvar-rúdí completed in A. D. 1206. Ed. from a unique ms. by E. Denison Ross. — 1927. XX, 84 S., 1 Tf.
  5. The *Milindapañho* ... The Pali text, ed. by V. Trenckner. (Phot. repr.) General index by C. J. Rylands and an index of gāthās by Mrs. Rhys Davids. — 1928. XI, 466 S.

17517. The Oriental Institute of the Univ. of Chicago. General *Circular* No. 2. August 1928. 36 S., 30 A. Bb 1244/3.

17518. *Étrennes* de linguistique offertes par quelques amis à Émile *Benveniste*. Avant-propos de A. Meillet. — Paris: Geuthner 1928. VII, 122 S. Ai 362. §
  (P. Chantraine: Sur le vocab. maritime des Grecs. — R. Fohalle: La langue d'un texte „dorien". — J. Kuryłowicz: Le type védique *gr̥bhāyáti*. — L. Renou: Les formes dites d'injonctif dans le Ṛgveda. — M. L. Sjœstedt: L'infl. de la langue anglaise sur un parler local irlandais.)

17519. *Demidov*, A. P.: Ėkonomičeskij očerk chlopkovodstva, chlopkotorgovli i chlopkovoj promyšlennosti Turkestana. | S predisl. V. Ja. Železnova. — Moskva 1922. XII, 260 S. 4⁰. (Vysšij Sovet Narodn. Chozajstva. Otdel redakc.-izdatel'skij.) ((Notgem.)) Kk 7100. 4⁰.

17520. Ėkonomičeskaja *Žizn'* Dal'nego Vostoka. Izdaetsja Ministerstvom Narodn. Chozajstva. Nr. 1—7. — Čita 1922. ((Notgem.)) Kk 8054.

17521. *Museum* Lessianum. Section [4.:] missiologique. No. 4. — Louvain. Je 505.
  4. Les *Aspirations* Indigènes et les missions. Compte rendu de la 3. Semaine de missiologie de Louvain. — 1925. 200 S.

Ägypten, Alter Orient

17522. *Kêmi.* Revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes. (Dir.: Pierre Montet). Tome 1. — Paris: Geuthner 1928—29. 4⁰. Ca 8. 4⁰. §

17523. *Gardiner*, Alan H. and Kurt Sethe: Egyptian letters to the dead mainly from the Old and Middle Kingdoms, copied, transl. a. ed. — London: Egypt Expl. Soc. 1928. IX, 32 S., 11 Tf. 2⁰. ((K. Sethe.)) Ca 298. 2⁰.

17524. *Publications* of the Metropolitan museum of Art. Egyptian Expedition. Ed. by Albert Morton Lythgoe. (Vol. 3, 4.). — New York 1926. 2⁰. ((Notgem.)) Qb 94. 2⁰. §
  3. 4. The Monastery of Epiphanius at Thebes. Part 1. 2. — 1926.
    1. *Winlock*, H. E.: The archaeological material. — *Crum*, W. E.: The literary material. — 1926. XXVI, 276 S., 35 Tf.
    2. Coptic ostraca and papyri. Ed. w. translations and commentaries by W. E. *Crum*. — Greek ostraca and papyri. Ed. w. tr. a. comm. by H. G. Evelyn *White*. — 1926. XVI, 386 S., 17 Tf.

17525. *Dhorme*, Paul: L'Emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien. — Paris: Gabalda 1923. 182 S. (SA.: Rev. biblique 1920—23 avec tables.) Da 727. §

17526. *Saubin*, Ant.: Lexique assyrien-français. — Paris: Maisonneuve [usw. 1928]. 361 S. Db 369. §

17527. *Hehn*, Johannes: Der Untergang des Alten Orients. Festrede . . . 11. 5. 1928. — Würzburg 1928: Stürtz. 32 S. 4°. ((Vf.)) Na 95. 4°.

17528. *Fotheringham*, J. K.: The indebtedness of Greek to Chaldaean astronomy. — (SA.: The Observatory, vol. 51, no. 653, oct. 1928, 301—315.) ((Vf.)) P 81.

17529. *Kuryłowicz*, Jerzy: ə indoeuropéen et ḫ hittite. — (SA.: Symbola grammatica in hon. Ioannis Rozwadowski, Krakau 1927, 95—104.) Dbq .

17530. *Marr*, N.: Materialy po chaldskoj ėpigrafikě iz komandirovki I. A. Orgeli v Tureckuju Armeniju. — Petrograd 1917. 28 S. (SA.: Zapiski Vost. Otd. Russk. Archeol. Obšč. t. 24.) ((Notgem.)) Fk 146. 4°.

Hebräisch, Judentum

17531. *Spanier*, Arthur: Der Satzakzent im Hebräischen. E. Erwiderung auf e. Rez. m. Buches „Die massoret. Akzente". — Berlin 1928. 16 S. ((Vf.)) Dh 1135.

17532. [*Testamentum* vetus.] Probe der hebräischen Bibel. Schrift und Initialen von Marcus Behmer. — Berlin: Soncino-Ges. 1929: Officina Serpentis. 4 Bl. 2°. Ah 450 d. 2°.

17533. *Ḥōnes*, Šime'ōn Mōšē: S. Tōledōt hap-pōseqīm. ⟨Leqsiqōn li-ge'ōnē u-gedōlē Jiśrā'ēl.⟩ — Warschau: A. Kahan 5689 [1928]. 635 S. ((Or. Sem.)) Dh 1909.

17534. Sēfer haq-*Qānā* 'al ham-miṣwōt. — Sefer Hakune. — Krakau: S. Diamant 1894. 319 S. ((Or. Sem.)) Dh 8235.
Sēfer *Qenē* ḥokmā qenē bīnā. — Sefer Kenei chochmo kenei bino. — Krakau: S. Diamant 1894. 103 S. an Dh 8235.

17535. *Rāzī'ēl* ham-male'ak. — Sifró deodom, t. e. kniga Adama ili o mirotvorenii Božiem. — Juzefov 1873: B. Zecer. 74 S. ((Or. Sem.)) Dh 8236.

17536. *'Abrāhām* 'Azūlāj: s. Ḥesed le-'Abrāhām. — Chesed Leabraham. — Lemberg: S. L. Flecker 1863. 60 S. ((Or. Sem.)) Dh 8237.

17537. *David* b. Jehūdā hē-ḥassīd: s. Libenat has-sapīr. — Jerusalem 5673 [1912]. 109 gez. Bl. ((Or. Sem.)) Dh 8238.

17538. *Šabbetaj* b. R. 'Aqība Horwitz: s. Nišmat Šabbetaj hal-Levī. — Nischmas Schabsi Halevi. — Krakau: B. Lindenbaum 1898. 56 S. ((Or. Sem.)) Dh 8239.
Bodek, Menaḥēm Mendel: Sikrōn Menaḥēm. — (Sichron mnachem.) — [2.] Derūš 'arbā' ḥajjōt. — Lemberg: J. M. Nik 1875. 107 S. [Titelbl. fehlt; 1. = Komm. zu Tiqqunē Zohar 1—21.] an Dh 8239.

17539. *Ḥajjim* [b. Jōsēf] Wiṭal [*Vital*]: s. 'Adām jāšār. — Odom Joschor. — Chrzanov b. Krakau: Abr. Leinzeig 1885. 94 gez. Bl. ((Or. Sem.)) Dh 8240.
Ḥajjim Vital: s. 'Ōlat tāmīd. — Jerusalem 5667. 62 gez. Bl. an Dh 8240.

17540. *Scharfstein*, Ṣebī: Ha-ḥinnūk be-'Ereṣ-Jiśra'ēl. — New York: „'Ogen" 5688 [1928]. 191 S. ((Or. Sem.)) Dhi 20040.

17541. *Lin*, Josef: Die hebräische Presse. Werdegang u. Entwicklungstendenzen. — Berlin: Jalkut 1928. III, 120 S. (Schriften d. Jüd. Sonderschau der Pressa, 1928, Köln, „Isop" E. V.) ((H. Bauer.)) Dh 2855.

17542. *Holdheim*, Gerhard: Palästina. Idee, Probleme, Tatsachen. — Berlin: Schwetschke (1929). 180 S., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Nd 1165.

17543. The Western or Wailing Wall in *Jerusalem*. Memorandum by the Secr. of State for the Col. — London: HMSO. 1928. 6 S. (Cmd. 3229.) Nd 293. §

17544. *Kohut*, George Alexander: Royal Hebraists. — (SA.: Israel Abrahams Memorial Vol. 1927, 221—243.) ((Vf.)) Dh 66.

17545. *Kohut*, George Alexander: Concerning Alexander Kohut. A tentative bibliography. — (SA.: Festschr. z. 50 J. Bestehen d. Franz-Josef-Landesrabbinerschule in Budapest. 1927, 200—216.) ((Vf.)) Nk 475/10.

17546. *Kohut*, George Alexander: The Alexander Kohut Memorial Foundation <inc.> est. 1915. A statement. — (New York City [1927].) 13 S. ((Vf.)) Ah 311/5.

17547. *Šlang*, Ignat (Jisḥāq hak-Kōhēn): Jevreji u Beogradu. — Beograd 1926: M. Karić. XVI, 143 S. [Aschkenasi-Gemeinde.] Nd 467. §

17548. *Brunner*, Peter: Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza. — Heidelberg: Winter 1928. XII, 139 S. (Beiträge zur Philosophie 13.) ((Notgem.)) De 6690/400.

Arabisch, Islam

17549. Hussein [*Ḥusain*], Taha: De l'Emploi dans le Coran du pronom personnel de la troisième personne comme démonstratif. Mémoire présenté au XVIIe Congrès d'Orientalistes. — Paris 1928: J. Weill. 19 S. 4⁰. De 1050. 4⁰. §

17550. *Sharaf*, Mohammad: An English-Arabic Dictionary of medicine, biology, and allied sciences. (Mu'ǧam inglīzī-'arabī fī 'l-'ulūm aṭ-ṭibbijja wa 'ṭ-ṭabī'ijja.) 2. ed. rev. — Cairo: H. Friedrich & Co. 1928: Gov. Pr. XXI, 971, XII, 42 S. 4⁰. (Min. of Educ., Egypt.) De 1175. 4⁰. §

17551. [*Qur'ān*; ital.] — Il Corano. Nuova versione letterale italiana con pref. e note critico-illustrative del dott. Luigi Bonelli. — Milano: Hoepli 1929 [Ende 1928]. XXXI, 524 S. (Manuali Hoepli.) ((R.)) De 1934.

17552. *Bibliotheca* arabica scholasticorum. Série arabe. Tome 2. — Beyrouth: Impr. cath. 1927. ((Or. Sem.)) De 2212.
 2. Algazel (al-*Gazālī*): Tahafot al-falasifat. Texte arabe établi et accomp. d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges, S. J. — 1927. XXX, 447 S.

17553. *Oriental Publications Series*. 1. — Calcutta: Muslim Institute 1927. Bb 1244/60. §
 1. *'Alī* b. Abī Ṭālib: Ṣad Kalima or Centiloquium. With the metrical paraphrase of Rashīd-i Waṭwāṭ. Ed. a. tr. by A[lexander] H[amilton] Harley. — 1927. XI, 86 S.

17554. *Rifā'ī*, Aḥmad Farīd: 'Aṣr al-Ma'mūn. 1—3; aṭ-ṭab'a 3. — Kairo 1928; Dār-al-kutub. 4⁰. ((Vf.)) De 4759. 4⁰.

17555. *'Āṣim*, Aḥmad; Muḥ. Fajāḍ; Muḥ. 'Abd-al-ǧawād: Durūs al-ašjā' wa-mabādī' al-'ulūm. 1.—4. [versch. Aufl.]. — Kairo 1928: m. al-Ma'ārif. ((Or. Sem.)) De 3643/235.

17556. al-*Iskandarī*, Aḥmad: Nuzhat al-qārī. 1, 2; aṭ-ṭab'a 2. — Kairo 1926: m. al-Ma'ārif. ((Or. Sem.)) De 7654.

17557. *Sabrī*, 'Abd-al-fattāḥ [&] 'Alī 'Umar: al-Qirā'at ar-rašīda. 1.—4. [versch. Aufl.] — Kairo 1927: m. al-Ma'ārif. ((Or. Sem.)) De 10101/56.

17558. *'Ubaid*, Muḥammad: Mabādī al-qirā'at ar-rašīda. 1, 2. [versch. Aufl.] — Kairo 1927: m. al-Ma'ārif. ((Or. Sem.)) De 11365.

17559. *Zahāwī*, Ǧamīl Ṣidqī: al-Lubāb wa hūwa al-muḫtār ... min as-ši'r fī adwār ḥajātihī. — Baġdād 1928: al-Furāt. 4, 396 S. De 11821/10.

17560. *Woodbrooke Studies.* Christian documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, ed. a. transl. w. a crit. apparatus by A[lphonse] Mingana. W. intr. by [James] Rendel Harris. Vol. 1, 2. — Cambridge: Heffer 1927—28. (SA.: Bull. J. Rylands Libr. 11—12, 1927—28.) Da 479. 4⁰. §

17561. *Alī* b. Sulaimān. — The Arabic commentary of Ali ben Suleimān the Karaite on the book of Genesis. Ed. by Solomon L. Skoss. — Philadelphia: Dropsie College 1928. VIII, 213 S., 1 Tf. ((R.)) De 3468.

17562. *Hug*, Georges et Guirguis *Habachi* (Ǧirǧis Ǧirǧis Ḥabašī): Pour apprendre l'Arabe. Manuel du dialecte vulgaire d'Égypte. Grammaire, vocabulaire, dialogues. — Paris: Geuthner 1928. IX, 135 S. ((R.)) De .

17563. *Sheringham*, A. T.: Modern Arabic sentences on practical subjects, being selections from the newspapers of Iraq, Palestine, and Egypt. — London: K. Paul 1927. X, 246 S. De . §

17564. *Palak*, Na'um Elias: k. Maǧmū' al-alfāẓ as-surjānijja min al-'arabijja al-'āmijja fī mā bain an-nahrain wa-ḫuṣūṣan al-'āmijja al-āmidijja. — The ancient Assyrian words [which] are [in] use in the common Arabic speech in Mesopotamia esp. in Amida. — West-New-York N. J. 1924. 284 S. 4⁰. [Garschūnī.] De . 4⁰. §

17565. *Martin*, A.-G.-P.: Méthode déductive d'arabe nord-africain <vulgaire & régulier>. — Paris: Leroux 1919. XVI, 396 S. De . §

17566. *Urkunden* u. Untersuchungen zur Geistesentwicklung des heutigen Orients. Heft 1—3. — Berlin: Der Neue Orient 1918—1919. ((G. Kampffmeyer.)) Ne 16/3.

17567. *Čerevanskij*, Vl.: Mir Islama i ego probuždenie. Istoričeskaja monografija. Čast' 1. — S.-Peterburg 1901: Gosud. Tip. IX, 328 S. ((Notgem.)) Hb 689.

17568. Maps of *'Iraq* with notes for visitors. — Baghdad: Gov. of Iraq 1926. 22 S., 5 Kt. 4⁰ (2⁰). ((Or. Sem.)) Oa 565/120. 4⁰.

17569. *Smith*, Margaret: Rābi'a the mystic and her fellow-saints in Islām. —Being the life and teachings of Rābi'a al-'Adawiyya Al-Qaysiyya of Baṣra together with some account of the place of the women saints in Islam. — Cambridge: Univ. Pr. 1928. XXV, 220 S. ((R.)) Hb 993.

17570. *Martin*, A.-G.-P.: Précis de sociologie nord-africaine. Partie 1, 2. — Paris: Leroux 1913—20. K 449. §

17571. *Brunel*, René: Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssâoûa au Maroc. — Paris: Geuthner 1926. XVI, 258 S., 10 Tf. Hb 686/720. §

17572. *Goulven*, J.: Les Mellahs de Rabat-Salé. Préf. de Georges Hardy. — Paris: Geuthner 1927. XII, 163 S., 1 Pl., 32 Tf. Oc 454/370. §

17573. *Asín* Palacios, Miguel: Dante y el Islam. (Ed. abrev. [Pról.:] Emilio García Gómez.) — Madrid: ed. Voluntad 1927. 327 S. (Colección de manuales Hispania. Ser. B, vol. 1.) Hb 668/75. §

17574. *Spies*, Otto: Verarbeitung und Verbindung nach den Lehrmeinungen des islamischen Rechts. E. rechtssyst. u. ideengesch. Studie. — (SA.: Z. f. vgl. Rechtswiss. 44, 1928, 41—128.) ((Vf.)) K 525/5.

Indischer Kulturkreis

17575. *Ānandāśrama-saṃskṛta-granthāvali.* 1—50 [versch. Aufl.]. — Poona 1892—1927. ((Notgem.)) Eb 1282. §

17576. *Viṣṇu-bhaṭṭa* Rāmakṛṣṇa-bhaṭṭa-sūnu: Puruṣārtha-cintāmaṇiḥ, Paṇśīkaropāhva-Lakṣmaṇaśarma-tanujanuṣā Vāsudeva-śarmaṇā saṃskṛtaḥ. 2. āvṛtti. — Mumbayyām: Nirṇayasāgara m. 1927. 4, 13, 470 S. [Dharma.] Eb 3746. §

17577. *Caraka.* — Caraka-samhita, Cakrapāṇidatta-pr. Āyurvedadīpikākhya-ṭ. Gaṅgādhara-Kaviratna-Kavirāja-vir. Jalpakalpataru-samākhyayā ṭ. ca samalaṅkṛtā. Kavirāja-Narendranātha-Senaguptena Kavirāja-Balāicandra-Senaguptena ca sampāditā. Khaṇḍa 1. — Kalikātā ś. 1849 [1927]: Dhanvantari-y. 2, 12, 1189, 2 S. Eb 2486. §

17578. *Yāska.* — Fragments of the commentaries of Skandasvāmin and Maheśvara on the Nirukta. Ed. by Lakshman Sarup. — (Lahore:) Univ. of the Panjab (1928). 15, 139 S. ((R.)) Eb 1502.

17579. *Sköld*, Hannes: Untersuchungen zur Genesis der altindischen etymologischen Litteratur. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1928). 103 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F. avd. 1, bd. 24, nr. 6.) ((Vf.)) Eb 1184.

17580. The *Bhagavadgītā.* Translated from the Sanskrit w. an intr., an argument and a comm. by W. Douglas P. Hill. — London: Oxford Un. Pr. 1928. XII, 303 S. ((R.)) Eb 3913.

17581. *Meinhard*, Heinrich: Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach den Purāṇa's. — Bonn, phil. Diss. (1926). — Berlin: D. Reimer 1928. (SA.: Baessler-Archiv 12., S. 1—45.) ((O. Spies.)) Hb 2283. 4⁰.

17582. *Dandin:* Pochoždenija desjati junošej ⟨drevne-indijskij roman⟩. Perevel s sanskrita s vvedeniem i primečanijami P[avlo] G. Ritter. — (Charkiv:) Vseukrainskaja Naučn. Assoc. Vostokoved. 1928. 168 S. [russ.] ((T.)) Eb 2599.

17583. *Kālidāsa.* — Pavlo [G.] *Ritter:* Chmara-vistun ⟨Megha-dûta⟩. Staroindijs'ka elegija Kalidasi. Pereklad z Sanskrits'koï movi z vstupnoju statteju j primitkami. Dodatki: Rabindranath Tagor, „Chmara-vistun", načerk. — Charkiv: Vseukraïns'ka Naukova Asocijacija Schodoznavstva 1928. 48 S., 2 Tf. 4⁰. [ukrain.] ((T.)) Eb 2915. 4⁰.

17584. *Aggavaṃsa.* — Saddanīti. La grammaire palie d'A. Texte établi par Helmer Smith. 1. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz 1928. (Skrifter utg. av K. Human. Vetenskapssamf. i Lund. 12. 1.) Eb 4522.

1. Padamālā ⟨Pariccheda I—XIV⟩. — 1928. XI, 314 S.

17585. *Kāṇha.* — Les Chants mystiques de Kāṇha et de Saraha. Les Dohā-koṣa ⟨en apabhraṃśa, avec les versions tibétaines⟩ et les Caryā ⟨en vieux-bengali⟩ avec intr., vocab. et notes, éd. et trad. par M. Shahidullah. (Préf.: Jules Bloch). — Paris: Adrien-Maisonneuve 1928. XII, 236 S. (Textes pour l'étude du bouddhisme tardif.) Eb 4725/400. §

17586. *Chatterji*, Suniti Kumar: A Bengali phonetic reader. — London: Univ. of London Pr. 1928. 134 S. (The London Phonetic Readers.) ((Or. Sem.)) Ebf .

17587. *Hosen* [Ḥusain], Kājī Ākram: Islāmer itihās. 1. saṃskaraṇ. — Kalikātā: Moslem Pubg. House (1331 [1924]). 14, 352 S. [Gesch. d. Islam; Bengali.] Ebf . §

17588. The modern concise *Dictionary* containing ... English-Hindi ed. — Allahabad: Ram Narain Lal 1920. II, 1959 S. Ebi . §

17589. *Farhang-i* iṣṭilāḥāt-i 'ilmijja. (Dict. of scientific terms.) (Dībāča: 'Abd-al-Ḥaqq.) — Aurangabad: Anǧuman-i Taraqqī-i Urdū 1925. 12, 512, 14 S. Ebl 1630. §

17590. *Nāširāt-i* maǧlis-i-dār al-mu'arriḫīn. 1, 2. — Aurangabad 1343: Haidarabad, D.: Tāǧ Pr. Ebl 4525. §
   1. *Qādirī*, Šams-allāh Ṣāḥib: Ta'rīḫ-i zabān-i urdū; Urdū-i qadīm. — [ca. 1343.] 4, 119 S.
   2. *Ṣadr-ad-dīn*, Abū'l-Fattāḥ: Mi'rāǧ al-'āšiqīn. — 1343. 29 S.

17591. *Silsila-i* Anǧuman-i Taraqqī-i Urdū. 14, 19, 32. — Aurangabad 1916—25. Ebl 4526. §
   14. *Inšā'* (Sajjid Inša'-allāh Ḫān Dihlawī): Darjā'-i-laṭāfat. (Muqaddima: 'Abd-al-Ḥaqq.) — 1916. 4, 10, 244 S. [Gramm.]
   19. *Salīm*, Waḥīd-ad-dīn, Sajjid: Waḍ' al-iṣṭilāḥāt. — 1921. 305 S.
   32. *Biǧnaurī*, 'Abd-ar-raḥmān: Maḥāsin-i kalām-i Ġālib. — 1925. 105 S.

17592. *Silsila-i* dā'ira-i adabijja. 13. — Lucknow 1924 m. Adabijja.
   13. *Ḥāli*, Alṭāf Ḥusain: Jādgār-i Ġālib. — 1924. 454 S.

17593. *Naḏīr Aḥmad:* Mir'āt al-'arūs. — Bareilly 1880: m. Qaṣīrī. 184 S. Lith. [Urdu-Novellen.] Ebl .
   Naḏīr Aḥmad: Banāt an-na'š. — Cawnpore 1296/1879: m. Niẓāmī. 232 S. Lith. an Ebl .

17594. *Ḥālī*, Alṭāf Ḥusain: Dīwān. [Hrsg.:] Šaiḫ Mubārak 'Alī. 1, 2. — Lucknow 1925—27. Ebl . §
   1. Dīwān. 1927. 228 S.
   2. *'Alī* Mubārak: Ši'r o šā'rī ja'nī Muqaddima-i Dīwān-i Ḥālī. — 1925. 4, 196 S.

17595. *Šiblī* Nu'mānī[, Muḥammad]: Muwāzana-i Anīs wa-Dabīr. — Lucknow 1924: an-Nāẓir Pr. 2, 4, 284 S. Ebl . §

17596. *Šiblī* Nu'mānī: Ši'r al-'Aǧam. [Hrsg.:] Šaiḫ Mubārak 'Alī. 1—5. — Lahore 1924: Roṭī Pr. (3—5:) m. Karīmī. Ebl . §

17597. *Qādirī*, Šams-allāh Ṣāḥib: Silsila-i mašāhīr-i šu'arā-i 'aǧam. 1. — Haidarabad, D. 1924: Tāǧ Pr. Ebl . §
   1. Ẓahīr Fārjābī. — 1924. 23 S.

17598. *Qādirī*, Šams-allāh Ṣāḥib: [1.] Maskūkāt-i qadīma: Hindūstān-i ǧanūbī-kī sikka-i-ǧāt-i ṭilā'ī. — [2.] an-Nuqūd al-islāmijja: salaṭīn-i muġulijja-kī maskūkāt-i-'aẓīma. — Haidarabad, D. [ca. 1924]: Tāǧ Pr. 36 S., A., 4 Tf. Ebl . §

17599. *Skemp*, F[rank] W[hittingham]: Multani stories. Collected and transl. — Lahore: Gov. Pr. 1917. 81 S. Ebo . §

17600. *Bhavānīśaṅkar* V. Narottam, Dvivedī: Vṛṣabhān ākhyān, gāyanrūpī <operā>. (Ahmedabad) 1882. 55 S. [Guj.] Ebr .

17601. *Munilāl* Vidyāvijaya: Surīśvar ane samrāṭ. — Bhāvnagar: Yaśovijaya-Jaina-granthamālā V. S. 1976 [1919]. 21, 417 S. [Der Jaina S. an Akbar's Hof; Guj.] Ebr .

17602. Mahetā [*Mehtā*], Kauśik-rām Vighnahar-rām: śrīmān Gaurīśaṅkar Uday-śaṅkar Ojhā, C. S. I, ⟨Svāmī śrī-Saccidānanda-Sarasvatī⟩, em-nūṃ sa-patra-citra jīvan-caritra. — Mumbaī 1903: Times of India Pr. XI, 26, 661, 10 S., Tfn. [Biogr. e. Ministers d. Staates Bhāv-nagar; Guj.] Ebr. .

17603. *Śrīnivāsa-smāraka-lekha-mālā.* Sampādak: R. D. Rānaḍe, Ś. D. Sātvaḷekar. (1.) — Aundh: Rāmcandra K. Kirloskar 1928. 104 S., 1 B. [Marāṭhī]. ((R. Zimmermann.)) Ebt .

17604. *Wittich*, Engelbert: Blicke in das Leben der Zigeuner. Neue, gründlich durchgearb. Aufl. — Hamburg: Advent-V. (1927). 70 S., 4 Tf. ((Or. Sem.)) Oc 1895[2].

17605. [*Tiru-takka-dēvar:* Sindāmaṇi]. — The Chintámaṇi. First Book, called Námagal Ilambam; with the comm. of Nachinárkiniyár; and w. analysis a. notes . . . by H[enry] Bower w. the ass. of E. Muttaiya Pillai. — Madras 1868: Chr. Knowledge Soc. XLII, 154 S. Fed . §

17606. *Anstey*, V[era]: The Trade of the Indian Ocean. — London: Longmans 1929. XVI, 251 S., 27 A. (The University Geographical Series.) ((Or. Sem.)) K 577.

17607. *Roy*, Sarat Chandra: Oraon religion & customs. With an intr. by T. C. Hodson. — Ranchi: (Man in India) 1928. XV, 418 S., 32 A. auf Tfn. ((Or. Sem.)) Oc 1611/15.

17608. *Vaughan*, Kathleen Olga: The Purdah system and its effect on motherhood. Osteomalacia caused by absence of light in India. W. a pref. by Leonard Hill a. an intr. by Howard A. Kelly. — Cambridge: Heffer 1928. XV, 48 S., 1 Tf. ((Or. Sem.)) Oc 1685.

17609. *Rai*, [Lala] Lajpat: Unhappy India. Being a reply to Miss Katherine Mayo's "Mother India". (Repr.) — Calcutta: Banna Pubg. Co. 1928. LXX, 536 S. ((S. R. Rana, Paris.)) Oc 1576/30.

17610. *Saldanha*, M. J. Gabriel de: História de Goa ⟨politica e arqueológica⟩ 2. ed. Vol. 1. 2. — Nova-Goa: Coelho 1925—26. Nf 387. §

17611. *Mahé de La Bourdonnais*, B(ertrand) F(rançois): Mémoires historiques, recueillis et p. p. son petit fils (A. C. M. de La B.). — Paris 1890: F. Imbert. VI, 367 S., 1 B. Nf 254. §

17612. *Nazelle*, , Marquis de: Dupleix et la défense de Pondichéry ⟨1748⟩ d'après des doc. inédits et les archives de la famille de D. — Paris: Champion 1908. XXI, 449 S., 1 Tf. Nf 294. §

17613. *Reed*, Sir Stanley and P[atrick] R[obert] Cadell: India: the new phase. — London: Ph. Allan (1928). VIII. 175 S. (The Westminster Library.) ((Or. Sem.)) Nf 378/190.

17614. *Seth*, Mesrovb J.: History of the Armenians in India. — Calcutta: author 1895. XXII, 190 S. Nf 414. §

17615. *Glasenapp*, Helmuth v.: The Influence of Indian thought on German philosophy and literature. — (SA.: Calcutta Rev., dec. 1928, 189—209.) ((Vf.)) Eb 936.

17616. *Sircar*, Mahendranath: Comparative Studies in Vedāntism. — Bombay [London, usw.]: Oxford Univ. Pr. 1927. XIII, 314 S. ((R.)) L 572/420.

17617. The Eastern *Buddhist*. A quarterly magazine devoted to the study of Mahayana Buddhism. Vol. 4. — Kyoto: E. B. Soc. 1926—28. ((T.)) Hb 2404.

17618. *Tuneld*, Ebbe: Recherches sur la valeur des traditions bouddhiques palie et non-palie. Deux chapitres de la biographie du Bouddha étudiés d'après les sources palies, sanscrites, chinoises et thibétaines. Lund, thèse. — Lund: Lindstedt (1915). XI, 239 S. Hb 2690. §

17619. *Isnard*, Edmond: La Sagesse du Bouddha et la science du bonheur. — Saigon: Revue Extrême-Asie 1927. 204 S., 1 Tf. Hb 2503. §

17620. *Nyanatiloka:* The Word of the Buddha. An outline of the ethico-philosophical system of the Buddha in the words of the Pali canon. Compiled, transl., a. expl. 3. enl. Engl. ed. — Colombo 1927 [Umschl.: 2472/1928]. VIII, 67 S. ((Hrsg.)) Eb 4386.

17621. *Väth*, Alfons, S. J.: Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum. — Berlin, Bonn: F. Dümmler 1928. 238 S. ((Notgem.)) Hb 2382.

17622. *Greater India Society Publication.* No. 2. — Calcutta: Gr. I. S. 1928. Eb 835.
   2. *Jolly*, Julius: Hindu law and custom. Auth. tr. by Batakrishna Ghosh. — 1928. VIII, 341, VII S. ((Vf.))

17623. *Ormsby Gore*, W[illiam] G[eorge] A[rthur]: Report on his visit to Malaya, Ceylon, and Java during the y. 1928. — London: HMSO. 1928. 166 S., 3 Kt. (Cmd. 3255). K 689. §

17624. Gouvernement Gén. de l'Indochine. Direction des archives et bibl. Dépot légal. *Liste* des imprimés déposés en 1923—1927. — Hanoi-Haiphong 1923—28. ((Notgem.)) Ffl 10. §

17625. *Adriani*, N.: Bare'e - Nederlandsch Woordenboek met Ned.-Bare'e register. — Leiden: Brill 1928. XV, 1074 S. 4⁰ [Celebes]. ((Batav. Gen.)) Fbo . 4⁰.

17626. *Scheerer*, Otto: Isneg texts with notes. — (SA.: Philippine J. of Science. 36, 1928, 409—446) [n. Luzon, Bez. Apayao]. Fbp. . 4⁰.

17627. Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. 1778 — 24 April — 1928. *Verslag* der viering van den 150-sten Gedenkdag. — Weltevreden-Batavia (1928:) Kolff. 40 S. 4⁰. ((T.)) Bb 901 q. 4⁰.

17628. Deutsches Jahrbuch für Niederländisch-Indien. 1928. — Batavia: (Deutscher Bund) 1928. 338 S., Á. ((Or. Sem.)) Ng 1095.

Iran, Armenien, Kaukasus

17629. *P. D. Marker Avestan Series.* Vol. 1. — (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman & Iran League) 1927. Ec 368.
   1. (*Avesta.*) Gāthā, sarwadhā-i Zardušt, ta'līf wa-tarğama Pūr-i Dāwūd ([mit] dībāča. — Introduction to the Holy Gāthās by Poure Davoud. Translated by D(īnšāh) J(ījībhāī) Īrānī). — 1927. XII, 71, 162 S., Tfn. ((D. J. I.))

17630. The *Pestonji D(hunjibhoy) Patel Memorial Iranian Series.* Vol. 1. — (Bombay: Iranian Zoroastrian Anjuman) 1928. Ec 189.
   1. *Pūr-i Dāwūd:* Pūrān-duḫt-nāma, dīwān. (Poran-dokht-nâmeh. The Poems of Poure-Davoud. With their Engl. transl. by D. J. Irani). — 1928. 99, 113 S., 1 B. ((D. J. I.))

17631. *Moulton*, James Hope: Early Zoroastrianism. (Re-issue). — London: Constable 1926. XVIII, 468 S. (Hibbert Lectures. Ser. 2.) Hb 2863. §

17632. *Wesendonk*, O. G. v.: Zarathustra, ein arischer Denker der Vorzeit. — In: Der Ring, polit. Wochenschrift (Berlin). Jg. 1, H. 42, 1928, S. 806—7, 4⁰. ((Vf.)) Hb 2927/12. 4⁰.

17633. *Rezwi*, S. M. Taher: Parsis: a People of the Book. Being a brief survey of Zoroastrian religion in the light of Biblical and Quranic teachings. W. an intr. note by G. K. Nariman. — Calcutta 1928. XLII, 222 S., 1 Tf., 1 B. ((Parsee Punchayet, Bombay.)) Hb 2880.

17634. *Īrān-i ǧawān*. 10. — Teheran 1301 [1923]: m. Qārūs. Ec 1563/81. §
10. *Muqaddam*, Ḥasan: Ǧa'far Ḫān az Farang āmada. Kōmedī dar yak parda. — 1301 [1923]. 43 S.

17635. *E. G. Browne Memorial Series*. 1. — Berlin-Steglitz: Iranschähr 1928. Ec 1563/25.
1. *Gardizi*, Abu Sa'id 'Abdu'l-Ḥayy b. ad-Daḥḥak b. Maḥmud: kitab Zainu'l-akhbar, ed. by Muhammad Nazim. — 1928. 6, 128 S. ((R.))

17636. *Ḥaqqī*, Isma'īl: Šarḥ-i Pend-i 'Aṭṭār [m. Biogr. d. 'A. u. I. Ḥ. hg. von] Mehmed Es'ad. — Istanbol 1250. 689 S. Fa 2785/205. §

17637. *Ǧalāl-ad-dīn Rūmī:* Fīhi mā fīhi. (1.) 2. — [Teheran?] 1333. Ec 1787. §

17638. *'Umar Ḫajjām*. — Rubā'ijjāt al-Ḫajjām [pers. u. arab.], tarǧamahā Ǧamīl Ṣidqī az-Zahāwī. — Baġdād 1927: al-Fūrāt. 72 S. Ec 2440.

17639. *Bahā-allāh:* Maǧmū'a-i maṭbū'a-i alwāḥ-i mubāraka. — Kairo 1338/1920: Sa'āda. 412 S. ((Or. Sem.)) Ec 1635/120.

17640. *'Abd-al-Bahā':* Ǧawāb professor almānī doktōr Forel. — [Kairo:] Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī (1340/1922). 144 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/330.

17641. *'Abd-al-Bahā':* Haft wādī, al-kalimāt al-maknūna, maṯnawī. — ([Kairo:] Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1332). 175 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/340.

17642. *'Abd-al-Bahā':* Ḫiṭabāt fī Ūrubbā wa-Amarīkā. 1. — [Kairo:] Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1340/1921. 288 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/350.

17643. *'Abd-al-Bahā':* Makātīb. 1—3. — (Kairo: Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1328/1910—1340/1921:) [Pers. u. arab.] ((Or. Sem.)) Ec 1582/355.

17644. *'Abd-al-Bahā'*. — An-Núru'l-abhà fi mufàwadàt 'Abdi'l-Bahà. Table talks collected by Laura Clifford Barney. 2. ed. — Cairo (: Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1339) 1920. 217 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/370.

17645. *'Abd-al-Bahā':* ar-Risālat al-madanija. — (Kairo: Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1329.) 141 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/380.

17646. *'Abd-al-Bahā':* Taḏkirat al-wafā' fī tarǧama ḥajjāt qudamā' al-aḥibbā'. — Memorials of the faithful. — Ḥaifā 1343: Abbāsijja. 316 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/400.

17647. *Āwāra*, 'Abd-al-Ḥusain: al-Kawākib ad-durrijja fī ma'āṯir al-bahā'ijja. 1—2. — (Kairo 1342/1923: Sa'āda). ((Or. Sem.)) Ec 1582/550.

17648. al-Ǧurfādiqānī [*Gulpāyagān*], Abū'l-Faḍl M. b. M. Riḍā: k. al-Farā'id. — (Kairo 1315.) 731, 25 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/560.

17649. an-*Nāṭiq*, Muḥammad: ad-Daurat al-ūlā min al-munāẓarāt ad-dīnijja. — Kairo: Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1342. 232 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/570.

17650. *Qā'inī*, Muḥammad 'Alī: Durūs ad-dijānijja. — Kairo: Farǧ-allāh Zakī al-Kurdī 1341. 135 S. ((Or. Sem.)) Ec 1582/580.

17651. *Ḥasan*, Hādī: A History of Persian navigation. W. a fw. by Sir Muḥammad Iqbāl. — London: Methuen (1928). XIV, 176 S., 11 Tf. 4⁰. ((Notgem.)) Ob 1794. 4⁰.

17652. *Navarian*, Astour: Anthologie des Poètes Arméniens, Lettre-préf. de Henri Lichtenberger. — Paris: Leroux (1928). 243 S., 11 Tf. Ed 1218. §

17653. *Zapiski* Kavkazskago Muzeja. — Mémoires du Musée du Caucase. — Serija B. 1. — Petrograd: Ross. Akad. Nauk 1919. 4⁰. Fi 22. 4⁰.
1. *Marr*, N. Ja.: Nadpis' Sardura II, syna Argištija, v Daš-Kerpi na Čaldirskom ozerě. — Inscription de Sardour II, fils d'Arguichti, à Dach-Kerpi près du lac de Tchaldir. — 1919. 38 S., 4 Tf. 4⁰. ((Notgem.))

Türkisch

17654. Ġrammer [Grammaire] ḥaqqynda rappor [*rapport*]. — [Angora 1928]. 69 S. 4⁰. (Türk dili enğümeni.) [Türk. u. Antiqua.] Fa 2299/70. 4⁰.

17655. Yeni türk *alfabesi*. Imlâ ve Tasrif Sekilleri. — [Angora] 1928: Devlet m. 40 S. (Türk dili encümeni.) [Antiqua.] Fa 2299/75.

17656. Halk dershânelerine mahsus türk *alfabesi*. — [Angora] 1928: Devlet m. 14 S., 5 Bl. (Türk dili encümeni.) [Antiqua.] Fa 2299/76.

17657. *Rāġib*, Maḥmūd: Anadolu türküleri we mūsīqī istiqbalymyz. — Istanbol 1927: Ma'rifet m. 208 S., 24 S. Noten. Fa 2973/300.

17658. *Rusūḫ-ed-dīn* Isma'īl b. A. al-Anqirawī: [1.] k. Minhāğ al-fuqarā', — [2.] Risālet-i ḥuğğet es-semā'. — Būlāq 1256. 278. 27 S. Fa 2983/310. §

17659. *Ṯāqib* Ḍede, [Muṣṭafā]: Sefīne-i nefīse-i mewlewijān. 1—3. — Kairo 1283 [1867]. 4⁰. Fa 3029. 4⁰. §

17660. *Burski*, Hans-Albrecht v.: Kemāl Re'īs. E. Beitr. zur Gesch. d. türk. Flotte. [Bonn, phil. Diss.] — Bonn 1928: Gebr. Scheur. 83 S., 1 Tf. ((Vf.)) Ng 639/210.

Ostasien

17661. *Schwartz*, William Leonard: The imaginative interpretation of the Far East in modern French literature 1800—1925. — Paris: Champion 1927. XIII, 246 S. (Bibl. de la Rev. de litt. comparée. 40.) Eh 161.

17662. *Pao-ching-t'ang hui-k'o-shu* (P. ts'ung-shu). ([Photolith. Nachdr. d. Ausgg. v. ca. 1784—96, Hrsg.:] Fu Tsêng-hsiang). — Peking 1923. [Ges. Schriften v. Lu Wên-ch'ao, 1717—95, s. Großv. Fêng Ching, 1652—1715, und von Lu Wên-ch'ao bes. krit. Ausgg. d. Ching-tien shih-wên, I-li chu-shu, Chia I Hsin-shu, Ch'un-ch'iu fan-lu, Hsün-tzŭ, Pai-hu-t'ung, I-chou-shu, Fang-yen, Tu-tuan, Hsi-ching tsa-chi, Yen-shih chia-hsün, San-shui hsiao-tu] 262 B. in 100 pên, 10 t'ao. ((Or. Sem.; von d. Ges. d. Freunde d. Univ. Halle.)) Ffm 10060.

17663. *Yen-ching hsüeh-pao*. — The Yenching Journal. No. 1, 2. — (Peking: Yenching Univ.) 1927. Ffm 13074.

17664. *Pei-ching t'u-shu-kuan yüeh-k'an*. — Bulletin of the Metropolitan Library. Vol. 1. — Peking 1928. ((T.)) Ffm 13078.

17665. The Metropolitan Library. First Annual *Report* for the y. ending June 30, 1927. — Peking 1927. 52 S., 2 Tf. ((T.)) Ffm 13079.

17666. *Iigawa* Dōo: Shina-go bunrui kaiwa tokuhon. — Dairen: Ōsaka yagō shoten 1923. II, VI, 163 S. [Konversationsbuch in nordchin. Umgangspr.] Ffn 3027.

17667. *Chung-kuo wên-hsüeh yen-chiu.* — *Studies* in Chinese literature. [63 Aufs. hg. v.] Chêng Chên-to. [2. Aufl.] — Shang-hai: Commercial Press 1928. 2 Hefte m. 18 Tf. (Hsiao-shuo yüeh-pao Jg. 17, Beibd.) ((Or. Sem.)) Ffn 9115.

17668. *Huang Ch'ing ching-chieh hsü-p'ien.* ([Hrsg.:] Wang Hsien-ch'ien.) — Su-chou [usw.] 1888. [209 Texte u. Abh. z. konfuz. Kanon von 111 Vff. d. 17.—19. Jh.] 1430 B. in 320 pên. ((Or. Sem.: von d. Ges. d. Freunde d. Univ. Halle.)) Ffo 1820.

17669. *Mo-ti.* — Mo-tzŭ chien-ku. [Krit. Ausg. m. Komm v. Sun I-jang. Lith. Nachdr. d. Ausg. 1907. 15, 1, 2 Bücher]. — Shang-hai: Sao-yeh-shan-fang o. J. 8 pên in 1 t'ao. 2 Ex. ((Or. Sem.)) Ff .

17670. *Chi-ku-chai chung-ting-i-ch'i k'uan-chih.* [Hg.:] Yüan Yüan. [Lith. Nachdr. d. Ausg. 1804.] — Shang-hai: Sao-yeh-shan-fang 1924. 5 pên in 1 t'ao. [Bronzeinschr. der Shang- bis Chin-Zeit.] ((Or. Sem.)) Ffp .

17671. *Wang* Ên-yang: Fo-fa chên-i. — Nanking: Chih-na nei-hsüeh yüan 2488 [1923]. 50 S. [Der wahre Sinn d. Lehre Buddhas.] Ffr 2340. §

17672. *Wang* Ên-yang: Ta-shêng fei Fo shuo pien. — Nanking: Chih-na nei-hsüeh yüan 2488 [1923]. 24 S. [Geht d. Mahāyāna auf Buddha zurück?] Ffr 2341. §

17673. *Wei Chuang:* Ch'in-fu-yin. ([Nachdr. d. krit. Ausg. v.] Lo Chên-yü & Wang Kuo-wei). — [2.] Lo-Hsüeh-t'ang hsien-shêng chiao-yin shu-chi chia-mu [Bibliogr. v. Lo Chên-yü]. — T'ien-tsin 1925. 7, 8 Bl. Ffu 2950.
[zu 1. s. Giles, T'oung-pao II. 24, 1928, 308—309.]

17674. *Ssŭ-k'ung* T'u: Shih-p'in. — V[asilij] M[ichajlovič] *Alekseev:* Kitajskaja poėma o poėtė. Stansy Sykun Tu <837—908>. Perevod i izslědovanie <S pril. kit. tekstov>. — Petrograd: Imp. Akad. Nauk 1916. IX, 0140, 484, 155 S. 4⁰. ((Notgem.)) Ffu 5125. 4⁰.

17675. *Liu-Tê hsüeh-hui nien-chien.* — [Berlin 1928.] 181, 108 S. 4⁰. [Jahrbuch des Klubs d. chin. Stud. in Deutschland aus Anlaß s. 25j. Bestehens.] Ffw . 4⁰.

17676. *Wilhelm,* Richard: Chinesische Philosophie. — Breslau: F. Hirt 1929. 128 S., 1 Tf., 15 A. (Jedermanns Bücherei.) ((Or. Sem.)) Hb 3403/55.

17677. *Soulié de Morant,* Georges: L'Épopée des jésuites français en Chine. <1534—1928.> (7. éd.) — Paris: Grasset 1928. 295 S. Je 326. §

17678. Missionswissenschaftliche *Abhandlungen* und Texte. Hrsg. von J. Schmidlin. 10. — Münster i. W.: Aschendorff 1927. [Veröff'n. d. Int. Inst. f. missionswiss. Forschungen.] Je 503.
10. *Biermann,* Benno M., O. P.: Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China. — 1927. XXII, 236 S., 2 Ktsk. ((Notgem.))

17679. *Austro-Asiatica.* Documents et travaux p. sous la dir. de Jean Przyluski. T. 1, 2. — Paris: Geuthner 1928. Ff 7.
1. *Matsumoto,* Nobuhiro: Le Japonais et les langues austroasiatiques. Étude de vocabulaire comparé. — 1928. XI, 115 S.
2. *Matsumoto,* Nobuhiro: Essai sur la mythologie japonaise. — 1928. 144 S., 9 Tf.

17680. *Batchelor*, John: Ainu life and lore. Echoes of a departing race. — Tōkyō: Kyōbunkwan (1927). 448 S., Tfn. 8⁰. Oc 1926/5. §

17681. Japans *Außen-* und *Innenpolitik* seit 1868. Ein Überblick. — Berlin: R. Eisenschmidt 1927. 54 S., 1 Kt. Ng 299. §

17682. *Lombard*, Frank Alanson: An outline history of the Japanese drama. W. an an intr. by George Pierce Baker. — London: Allen & Unwin 1928. 358 S., 13 A. Fg 95.

17683. *Miyajima*, Tsunao: Contribution à l'étude du théâtre de poupées. (Lettre fcs. de Paul Claudel.) 2. éd. rev. et augm. — Kyoto: Soc. de rapprochement intell. franco-jap., Institut franco-jap. du Kansaï 1928 (Paris: Presses Universit.). 45 S., 26 A. Fg 66. §

17684. *Hozumi*, Nobushige: Il culto degli antenati e il diritto giapponese. Trad., pref. e n. di Guglielmo Castelli, a cura di Emilio Albertario e Pietro De Francesci. — Milano: Hoepli 1923. 131 S. (Fondazione Gugl. Castelli. 2.) Oc 1971. §

Afrika, Südsee

17685. Internat. Institute of African Languages and Cultures. *Memorandum* [1.], 2—6. — London 1927—28. Fd 2/6.

17686. *Report* of the Rejaf Language Conference, 1928. — London: Sudan Gov. 1928. 55, 2 S. Fd 808.

17687. Basler *Missionsstudien*. N. F. 1. — Basel: Basler Miss.-Bh.; Stuttgart: Ev. Miss.-V. 1926. Je 503/25. §
1. *Meinhof*, Carl: Afrikanische Bibelübersetzungen. — 1926. 34 S.

17688. Die *Behandlung* der einheimischen Bevölkerung in den kolonialen Besitzungen Deutschlands und Englands. E. Erwiderung auf d. engl. Blaubuch vom Aug. 1918: Report on the natives of South-West Africa and their treatment by Germany. Hrsg. vom Reichskolonialministerium. — Berlin: H. R. Engelmann 1919. 238 S., 7 Tf. ((Notgem.)) Ng 1017.

17689. *Griffith*, F. Ll.: Christian documents from Nubia. — London: Milford 1928. 30 S., 4 Tf. (SA.: Proc. Brit. Acad. 14, 1928.) Fd 1397.

17690. *Anzani*, Arturo: Numismatica Axumita. — 96 S., 12 Tf. 4⁰. (SA.: Rivista Ital. di numism., vol. 3, ser. 3, anno 39, 1926.) Mb 645. 4⁰. §

17691. *Wesendonk*, O. G. v.: Zur Frühgeschichte Abessiniens. — S. 362—365. (SA.: Vorgesch. Jahrbuch. 3.) ((Vf.)) Ndu 150.

17692. *Backwell*, H. F.: The Occupation of Hausaland 1900—1904. Being a transl. of Arabic letters found in the House of the Wazir of Sokoto, Bohari, in 1903. Ed. w. an intr. — Lagos: Gov. Pr. 1927. 80 S. Ng 1014.

17693. *Joucla*, Edmond: Bibliographie de l'Afrique Occidentale Française. — Paris: Sansot 1912. 275 S. Ng . §

17694. The *Gold Coast Handbook* (3. ed.) 1928. Ed. by John Maxwell. — London: Crown Agents f. the Col. (1928). XVI, 525 S., Tfn., 1 Kt. Ob 7443. §

17695. *Johnstone*, A. H.: Supplement to (T. M.) Hocken's Bibliography of New Zealand Literature. — Auckland [usw.]: Whitcombe a. Tombs 1927. 73 S. Ob 2826/5. §

17696. *Williams*, William: A Dictionary of the New Zealand language. 4. ed. w. num. add. a. corr. a. an intr. by W. L. Williams. — Wellington: Whitcombe & Tombs 1915. XV, 226 S. Fca 510. §

17697. *Kuykendall*, Ralph S.: A History of Hawaii. Prep. under the dir. of The Historical Commission of the Territory of Hawaii. With intr. chapters by Herbert E. Gregory. — New York: Macmillan Co. 1927. 375 S., A., Ktn. ((Notgem.)) Ng 1118. §

17698. *Wanninger*, Joseph: Das Heilige in d. Religion der Australier. E. Unters. über d. Begriff „Tjurunga" bei den Aranda. — Würzburg: C. J. Becker 1927. XVIII, 137 S. (Abhandlungen z. Philos. u. Psychol. d. Religion. 14/15.) Hb 3696. §

Orientalische Kunstgeschichte und Archäologie; Musik

17699. The *Year Book* of oriental art and culture. Ed. by Arthur Waley. (1.:) 1924—1925, Vol. 1/2. — London: Bonn 1925. XI, 141 S.; 60 Tf. 4⁰. ((Notgem.)) Qa 6. 4⁰. §

17700. Eastern *Art.* A quarterly. Ed. by Hamilton Bell, Langdon Warner, Horace H. F. Jayne. Vol. 1. — Philadelphia: Memorial Hall 1928—29. 4⁰. Qa 2/25. 4⁰. §

17701. The *British Museum Quarterly.* Vol. 1, 2. — London 1926—27. Qa 4. §

17702. *Ars* Asiatica. Études et documents publ. sous la dir. de Victor Goloubew. 3.—10. — Paris, Bruxelles: Van Oest 1921—27. Qa 2. 4⁰. §

17703. Das *Re-Heiligtum* des Königs Ne-woser-re ⟨Rathures⟩. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Freiherrn v. Bissing. Bd. 3. — Leipzig: Hinrichs 1928. Qb 98. 2⁰.
    3. *Kees*, Hermann: Die große Festdarstellung. — 1928. IV, 63 S., 4⁰; 33 Tf. 2⁰. ((Notgem.))

17704. *Speleers*, L.: Introduction au Catalogue des intailles et empreintes égyptiennes des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. — Wetteren: De Meester 1927. 74 S., 6 Tf. Qb 125. §

17705. *Contenau*, Georges: L'Art de l'Asie occidentale ancienne. — Paris: Van Oest 1928. 58 S., 64 Tf. (Bibl. d'hist. de l'art [8.]). Qb 209. §

17706. *Przeworski*, Stefan: Bronzowe naczynie Hetyckie z Ukrainy ⟨Rekonstrukcja⟩. — (SA.: Wiadomości Archeologiczne 10, 1928, 27—35; mit Resumé: Un vase hittite en bronze d'Ukraine reconstruit.) ((Vf.)) Qb 244/10. 4⁰.

17707. *Messerschmidt*, Franz: Beiträge zur Chronologie der etruskischen Wandmalerei. Halle, phil. Diss., 1926. — Ohlau i. Schl. [1928]: Eschenhagen. 64 S. Qb 939.

17708. *Müller*, Reinhold F. G.: Zur physiologischen Optik in Asien. — (SA.: Klin. Monatsblätter f. Augenheilk. 81, 1928, 511—516, 2 A.) ((Vf.)) P 215/42.

17709. *Arnold*, Thomas W., Sir: Survivals of Sasanian and Manichaean art in Persian painting. — Oxford: Clarendon Pr. 1924. VIII, 23 S., 17 Tf. Charlton Lecture. 4.) Qb 534. §

17710. *Berliner*, Rudolf [u.] Paul Borchardt: Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan. — Berlin: D. Reimer 1922. 31 S., 20 Tf. 2⁰. Qb 541. 2⁰.

17711. *Ahlenstiel-Engel*, Elisabeth: Arabische Kunst. — Breslau: F. Hirt 1923. 112 S., 50 A. (Jedermanns Bücherei.) Qb 331. §

17712. (*Seco de Lucena*, Luis:) Die Alhambra. (Übersg. von Hans Jeschke.) — Granada (1927). 6 ungez. Bl. m. A. (Arbeiten volkstüml. Geschichtsverbreitung über die A.) Qb 445.

17713. *Binyon*, Laurence: The Poems of Nizami described. — London: Studio 1928. 30 S., 16, f. Tf. 2⁰. [Min.-Hs. des Brit. Mus.] Qb 330. 2⁰.

17714. *Havell*, E[dward] B[infield]: Indian sculpture and painting, ill. by typical masterpieces, w. an expl. of their motives a. ideals. 2. ed. [rev.] — London: Murray (1928). XXIV, 288 S., 79 Tf., 4 A. 4⁰. ((Notgem.)) Qb 629/10. 4⁰. §

17715. *Havell*, E. B.: Indian architecture, Its psychology, structure, and history from the first Muhammadan invasion to the present day. (2. ed.) — London: Murray (1927). XXII, 282 S., 129 Tf., 49 A. 4⁰. ((Notgem.)) Qb 629. 4⁰.

17716. *Jouveau-Dubreuil*, G.: Dravidian architecture. Ed. w. pref. a. notes by S. Krishnaswami Aiyangar. — Madras 1917. S. P. C. K. Pr. 47 S., 35 A. ((Or. Sem.)) Qb 636.

17717. (*Binyon*, Laurence:) Guide to an exhibition of Indian painting. — [London:] Brit. Mus. 1927. VI S. Qb 609/50. §

17718. The *Bagh Caves* in the Gwalior State. With text by Sir John Marshall, M. B. Garde, J. Ph. Vogel, E. B. Havell, James H. Cousins, tog. w. a fw. by Laurence Binyon. — London: India Soc. 1927. VIII, 78 S., 19 u. 9 f. Tf. 4⁰. ((Or. Sem.)) Qb 606/125. 4⁰.

17719. *Coomaraswamy*, Ananda K.: Yakṣas. — Washington 1928. 43 S., 23 Tf. (Smithsonian Misc. Coll'ns. 80, 6. — Publ'n 2926.) Qb 612/320

17720. *Finot*, Louis: L'Origine d'Angkor. — Phnom-Penh: [Bibl. Roy.] 1927. 27 S., 9 Tf. Qb 692/400. §

17721. *Loos-Haaxman*, J. de: Johannes Rach en zijn werk. — De topogr. beschrijving der teekeningen med medewerking van W. Fruin-Mees door P. C. Bloys van Treslong Prins. — Batavia: Kolff 1928. 27, 141 S. 4⁰. (Kon. Batav. Gennotschap.) ((T.)) Qb 938. 4⁰.

17722. *Tokiwa*, Daijo and Tadashi Sekino: Buddhist monuments in China. 1—5; Text 1; [jap. Text 1—5]. — Tokyo: Bukkyo-Shiseki kenkyukwai 1925—28. 2⁰ u. 4⁰. ((Notgem.)) Qb 736. 2⁰ u. 4⁰. §

17723. *Honey*, W. B.: Guide to the later Chinese porcelain, periods of K'ang Hsi, Yung Chêng and Ch'ien Lung. — London: Victoria a. Albert Mus. 1927, XXI, 123 S., 120 Tf. Qb 710/125. §

17724. *Bondy*, Walter: Kang-hsi. Eine Blüte-Epoche d. chines. Pozellankunst. München: Buchenau & Reichert (1923). 215 S., 109 u. 6 f. Tf. 4⁰. Qb 688/435. 4⁰. §

17725. *Ferguson*, John C[alvin]: The four bronze vessels of the Marquis of Ch'i. — Peking 1928. 10, 9 S., 4 Tf. ((Vf.)) Ff 552/5.

17726. The *Year Book* of Japanese Art. [1.] 1927. — Tokyo: Nat. Committee of Japan on intell. coop. 1928. XIII, 162 S., 120 A. auf Tfn. 4⁰. Qr 105. 4⁰.

17727. A *Picture Book* of Japanese sword guards. — London: Victoria a. Albert Mus. (1927). 26 S. (Picture Books 19.) Qb 727. §

17728. *Harada*, Jiro: The Gardens of Japan. — London: Studio 1928. VIII, 180 S., Abb., Tfn. Qb 696. 4⁰.

17729. *Lachmann*, Robert: Musik des Orients. — Breslau: F. Hirt 1929. 136 S., 12 A. (Jedermanns Bücherei.) ((Or. Sem.)) Qc 94.

17730. *Ribera* (y Tarragó), Julián; Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española. ([Pról.:] Emilio García Gómez.) — Madrid: ed. Voluntad 1927. 355 S., A. (Colección de manuales Hispania. Ser. G, vol. 1.) Qc 161. §

17731. *Checcacci*, G. F.: Musica dell' Hindustan. — Torino: Bocca 1908. 65 S. (SA.: Rivista Musicale Italiana. 15, 1908.) Qc 46. §

Karten

6. *Idrīsī*: Weltkarte vom J. 1154 n. C., herausg. von Konrad Miller. — [Stuttgart 1928]. farb. 90 : 200 cm.; Erläuterungen 34 S. 8⁰. ((Or. Sem.))

Handschriften

B. 1011. *Jaḥjā* Dūqagīn: Genǧīne-i rāz. — Schreiber: Ḥusain, 1060. 99 Bl. Lederband 20 : 15 cm. [türk.]

B. 1012. as-*Sakkākī*. — Ḫatīb Dimašq. — at-Taftāzānī: Šarḥ at-talḫīṣ. Schreiber: Ibrāhīm; 9. Ǧumāda al-ūlā 1203. 175 Bl. Lederband 21:12,5 cm. §

B. 1013. *Ṯāqib Dede*: es-Sefīne en-nefīse fī 'l-menāqib el-mewlewijje, ǧild 1. Verfaßt 1135. Schreiber: Aḥmed 'Aunī el-Mewlewī, 1218. 315 gez. Bl. Lederband 22,5:15 cm. [türk.] §

B. 1014. *Dhūrtasamāgama*. Text in Umschrift u. Übersetzung von Carl Cappeller nebst Metrenverzeichnis. 56 S. ((Frau Prof. Cappeller.))

B. 1015. *'Alī* Efendī Čatalčawī [† 1691]: Fatāwā. — 248 Bl. Halblederband 33:20 cm. [Vgl. Flügel, Wiener Hss. III. S. 246.] §

B. 1016. *Weisī*: Sijer-i senijje-i ḫātim-i enbijā. Verfaßt 1024. — 2 Teile in 1 Lederband. 87, 78 Bl. 20:13 cm. [türk.]

B. 1017. *'Abd-al-ġanī* an-Nabulsī: al-Ḥadra al-unsijja fī'r-riḥla al-Qudsijja. Schreiber: Muḥammad Amīn b. 'Umar b. Muḥ. ad-Danif al-Anṣārī, 1328 H. — 350 S. 24,5:17,5 cm. Halblederband. §

B. 1018. *Hilālī*: Dīwān. — Schreiber: 'Alī al-Girīdī, 1217. — 35 Bl. mit Orn.; Lederband 22,5:15 cm. [türk.]

B. 1019. *Abū Ḥanīfa* [Pseudo-]: al-Maqṣūd, mit Komm. Rūḥ aš-šurūḥ. Geschrieben 1289. — 74 Bl., mod. 1/4 Calicoband. 20,5:14,5 cm. [Vgl. Ahlwardt Berl. Hss. 6801.]

B. 1020. *Abū Ḥanīfa*: al-Fiqh al-akbar, mit Komm.: 'Alī al-Qārī: Minah al-azhar. — 2. Ibr. al-*Laqānī*: Ǧauharat at-tauḥīd, m. Komm.: 'Abd-as-salām al-Laqānī: Itḥāf al-murīd. — 3. M. b. Jū. as-*Sanūsī*: Šarḥ as-Sanūsijja. — Lederband. 20,5:14,5 cm.

B. 1021. 'Abd-allāh al-*Ḥabrī*: k. at-Talḫīṣ fī 'ilm al-farā'iḍ. Glossator. A. b. Musāfir b. 'Alī al-Ḥalabī; al-Quds, Sonntag, 26. Muharram 801. [auf Bl. 1: Biogr. d. Vf.] — 332 bez. Bl. Def. Lederband 18,5:13,5 cm. [Br. I. 383].

B. 1022. *Rusūḫ-ad-dīn* Isma'īl b. A. al-Anqirawī: Minhāǧ al-fuqarā'. 200 Bl. zu ca. 22 Z., 20:14 cm. [ḤH. VI. 212, nr. 13247.] §

B. 1023. ad-*Damīrī*, M. b. Mūsā: Ḥajāt al-ḥajawān [türk. Übers.] — Schreiber: Ḥusain b. 'Uṯmān Bālīzāde, 1253, — 432 Bl. zu 27 Z., 24,5 : 17 cm. Lederbd. §

B. 1024. *Šem'ī*: Šarḥ-i Pend-i 'Aṭṭār [türk.] — 67 Bl. zu ca. 22 Z., 20:12 cm. Halblederbd. §

B. 1025. *Ǧāmī*: Dīwān. — Schreiber: Ibrāhīm Neǧātī, 1289. — 241 Bl. zu 21 Z., 23:15 cm. Kalikoband.

B. 1026. *Birgewī*: Risāla, m. türk. Komm. von Muḥ. al-Begbāzāwī. — Schr.: Muḥ. b. Ḥasan b. 'Abd-al-ǧabbār al-Anqirawī, 1182. — 273 Bl. zu 13 Z., 15,5:10 cm. Lederband.

B. 1027. *Ṣafā'ī*: Risāle-i mauzūn. — 45 Bl. zu 13 Z., 17:12,5 cm. Lederband.

B. 1028. al-*Ūšī*, 'Alī b. 'Uṯmān: Bad' al-amālī. m. türk. Übers. u. Komm. von Qudsī. — Geschr. 1242. — 65 S. zu 19 Z., 21:13 cm. Halblederbd.

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2601 Herr Dr. Ernst Schwentner, Burgsteinfurt, Westf., Wasserstr. 27 I.
2602 Exz. Bl. H. W. Selassie } sind bereits als Ehrenmitglieder
2603 Sir John Marshall } in Heft 3/4 aufgenommen.
2604 Herr Dr. Walther Grimminger, Augenarzt, Villach, Südbahnstr. 20.
2605 Herr Dr. Herm. Kreyenborg, Universitätsbibliothekar, Münster, Westf., Grevenerstr. 53.
2606 Herr J. Cantineau, Membre de l'Institut française d'Archéologie de Damas, Damas (Syrien), Bustan el Hebubi.
2607 Herr Kurt Buffo, Paderborn, Leokonvikt.
2608 Herr Charles N. Fahs, New York, City, 99 Clarendon Avenue.
2609 Herr Shô Bandô, Tokyo, Japan, 1284 Nakahara Ikebukuro.
2610 Herr Pfarrer Friedrich Wichner, Röcken bei Lützen.
2611 Herr Wilh. Teßmann, z. Z. Berlin W 62, Kleiststr. 9, Port. 3, II l.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1929 eingetreten:
150 Das Semitistische Seminar der Universität Erlangen, Schloß, Z. 38.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Dr. Ludwig Alsdorf, Berlin-Friedenau, Menzelstr. 35, H. III.
Herr Friedrich A. Baepler, Jerusalem, American School of Oriental Research.
Herr Prof. D. Dr. Walter Baumgartner, Gießen, Hofmannstr. 9.
Herr Prof. Dr. Karl Döhring, Seeheim a. d. Bergstraße, Schloß.
Herr Joseph James Fleming, Frankfurt a. M.-Rödelheim, Fuchstanzstr. 28.
Herr cand. phil. Max Friedrich, Berlin N 20, Böttgerstr. 22.
Herr Gymnasial-Direktor Prof. Dr. Lad. Gaál, Karcag, Ungarn.
Herr Prof. Dr. Friedr. Giese, Breslau XVI, Uferzeile 12.
Herr Arno Gundermann, Leipzig N 26, Zeisigweg 7.
Herr Prof. D. Hans Haas, Leipzig C 1, Schillerstr. 7.
Herr Vikar Dr. Georg Hafner, München, Barerstr. 9/3.
Herr Dr. R. Hallo, Kassel, Thoméestr. 5.
Herr Prof. Dr. Adolf Hofmeister, Greifswald, Wolgasterstr. 47.
Herr Prof. Dr. Gust. Hölscher, Bonn a. Rh., Meckenheimer Allee 45.
Herr Jacob Katzenstein, Hamburg 37, Hansastr. 59.
Fräulein Dr. Gerda Krüger, Marburg a. d. Lahn, Haspelstr. 7.

Herr Dr. Wolfgang Lentz an der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin NW 7, Unter den Linden 38.
Herr Rev. N. Levison, B. D., The Anderson Manse, Blantyre (Scotland).
Herr Univ.-Doz. a. D. Dr. Karl Lokotsch, Köln-Klettenberg, Breibergstr. 1.
Herr Dr. Stanisław Michalski, Warschau, Ul. Św. Barbary 1/16.
Herr Kiyoshi Nakano, Tokyo (Japan), 14 Tendo machi Yamagata ken.
Herr O. Neugebauer, Göttingen, Calsowstr. 57.
Herr Priv.-Doz. Lic. M. Noth, Leipzig C 1, Harkortstr. 5 II.
Herr Dr. Paul Otto, München, Sendlingertorplatz 2.
Herr Prof. Dr. Herm. Pick, Berlin-Wilmersdorf, Pfalzburgerstr. 60.
Herr Dr. Hellmut Ritter, Konstantinopel, Kuru-Çeşme, Yalilar Caddesi 101.
Herr Dr. Gerh. Rodenwaldt, Berlin-Lichterfelde-West, Holbeinstr. 53.
Herr Ettore Rossi, Rama, Via Merulana 191.
Herr Verlagsbuchhändler Gust. Rost, Leipzig C 1, Scherlstr. 2.
Herr Prof. Lic. Sachsse, Herborn (Nassau).
Herr Pfarrer Dr. Friedr. Schauer, Stettin, Liliencronweg 39.
Herr Prof. Dr. Alfons Schulz, Breslau 21 Brandenburgerstr. 44.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Dr. A. Breuer, Berlin-Grunewald.
Herr Dr. A. Buchenau, Berlin.
Frau Geh. Rat Goldberger, Berlin.
Herr Rektor Dr. E. Gooßens, Sendenhorst.
Herr Prof. Dr. Jos. Hell, Erlangen.
Herr Prof. Dr. Clem. Scharschmidt, Berlin.
Herr Oberstudiendirektor Dr. Wilh. Schnupp, Dillingen a. D.
Frl. Clara Siemens, Berlin-Steglitz.

Verstorben:

Herr Prof. Dr. Willy Foy, Köln.
Herr Privatdozent Dr. A. Margulies, München.
Herr Fürstbisch. Kons.-Rat Dr. O. Pollak, Breslau.
Herr Dr. Lic. Fritz Trummeter, Berlin.

Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuchs[1]).

Von W. Caspari.

In das Weltgesetzbuch des Abendlandes, die kanonischen Dekretalen, sind unter Tit. 12. 16. 18 des V. Buches Grundbestimmungen über Menschenleben und Freiheit aus einem kleinen israelitischen Rechtsbuche, das auch den Sachsenspiegel, das armenische Recht[2]) u. a. beeinflußt hat, wörtlich übernommen und so Gemeinbesitz der zivilisierten Welt geworden. Heute sind den Strafrechtslehrern Grund und Zweck der Strafe problematisch geworden. Neue Gedanken suchen Einfluß auf die Strafgesetzgebung, die einst von dem Vergeltungsgedanken erfüllt war, wenngleich sie seine aus demselben israelitischen Rechtsbuche noch gern zitierte Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ längst aufgegeben hat. So unsicher uns der Vergeltungsgedanke geworden ist, so gewiß ist auch seine Formel, wie verblüffend einfach sie lautet, schon ein Ergebnis unbekannt gewordener Auseinandersetzungen und langen Ringens.

Trotz des sittlichen und sozialen Ernstes[3]), der der grundsätzlichen Unablösbarkeit der Strafen für Körperverletzungen nachgerühmt werden muß, führt nämlich schon das biblische Rechtsbuch diesen Gedanken nicht reinlich durch, lockert ihn vielmehr für gewisse Rechtsverhältnisse durch Geldtarife, die einer andersartigen, vielleicht hettitischen[4]), Rechtsvorstellung

---

1) Vortrag, gehalten auf dem 6. internationalen Historikerkongreß zu Oslo am 14. August 1928.

2) Nach gütiger Mitteilung der Herren Wirtz-Bern, Koranyi-Lemberg.

3) H. Cohen, Religion der reinen Vernunft, beschränkt, nach einigem Schwanken S. 146f., willkürlich (S. 181. 588) den Gültigkeitsbereich der regula talionis auf das Sklavenrecht, und versucht sie sogar aus demselben hervorgehen zu lassen. Angesichts des § 200 in Hamurapis Gesetz bedarf diese Auffassung keiner Widerlegung.

4) Ring, Em., Israels Rechtsleben 1926; hauptsächlich Ex. 21,$_{22}$; 22,$_{16}$.

huldigen. Auf der anderen Seite verordnete schon der Erzähler der biblischen Urzeit einen drakonischen, die Rache vervielfältigenden, Körperschutz[1]), wahrscheinlich für Personen eines privilegierten sakralen Ranges. Weismann's[2]) Versuch, in der Vergeltung eine gegenseitige Aufrechnung streitender Parteien zu erkennen, setzt eine nicht selbstverständliche Gesellschaftsordnung voraus. Der Vergeltungsgedanke könnte jedenfalls älter sein als sie und ehedem einen magisch wirksamen Ersatz zugunsten des Verletzten angestrebt haben.

Das israelitische Rechtsbuch, welches die Vergeltungsregeln enthält und gewöhnlich nach Ex. 24, 7 „Bundesbuch" heißt, als ob dort von dem Bundesbuche die Rede wäre[3]), bezeugt zwar durch seine eigene Entwickelung, soweit sie noch an ihm abgelesen werden kann, keinen so frühen Anfang, daß es noch in einem Zeitalter einer magischen Weltanschauung wurzeln könnte. Doch durch zweierlei läßt sich die magische Auffassung gerade in Bezug auf die Vergeltungsregel wahrscheinlich machen:

1. Das Rechtsbuch greift auf die regula talionis bei passender Gelegenheit zurück wie auf einen selbständig gegebenen und sich alter eigener Formung erfreuenden Gedanken, der in das jetzt ausgearbeitete System aufgenommen wird, um einen längst bewährten Weg der Rechtspflege einzuschlagen, der keiner Beschreibung mehr bedarf.

2. Noch anderswo treffen wir die älteste Schicht des Rechtsbuchs auf dem Übergange vom ungeschriebenen Rechte zum niedergeschriebenen. Zu einer Art der Eheschließung bezieht sie sich wörtlich auf ein sog.[4]) „Recht der Töchter", hält aber nähere Mitteilungen aus demselben nicht für nötig. Auch die gesetzliche Regelung von Körperverletzungen an Personen niederen Rechtsstandes nimmt, wie sie sich ausdrückt, Bezug auf „dieses Recht"[5]), doch nur, um weitere Einzelvorschriften zu ersparen.

1) Gen. 4, 23. 2) Wach-Festschrift, Bd. I, 536—40.
3) Bäntsch, Das Bundesbuch, S. 1. — Eine zutreffende Bezeichnung des Buches, jedoch selbst schon redaktionell, in Ex. 21, 1. 4) 21, 9
5) 21, 31. Die Wiedergabe „nach demselben Rechte" erweckt den

Gewiß folgt aus diesen Bezugnahmen nicht eine Entstehung des Rechtsbuchs geradenwegs aus ungeschriebenem Rechte. Solches besteht aber aus früheren Zeiten noch weiter. Manches davon soll auch durch das Gesetzbuch nicht entbehrlich werden.

Die ähnlich in das Buch eingeführte „regula talionis“ lautet für das erste Anhören nüchtern geschäftsmäßig, also selbstverständlich. So namentlich ihre zweite, weniger beachtete, Formulierung „Ochsen um Ochsen“[1]). Die Präposition „um“ ist ja im Handel gang und gäbe. Aber sie enthält den Gedanken der substitutio. Er hat, zusammen mit dem Gedanken der Bindung getrennt vorkommender Größen, wichtige Bedeutung in der Magie. Daß ein Auge an die Stelle eines auf einem anderen Körper gewachsenen treten solle, setzt eine Hoffnung voraus, daß es noch irgendwie zum Sehen fähig bleibe, von der sich die babylonischen Ausdrücke[2]) „das Antlitz zerstören“, „das Auge ausschlagen“ bereits freigemacht haben. Das babylonische Recht verhängt diese Körperstrafe auch für Vergehen, zu deren Ausführung das Auge nur beigetragen hatte, wie z. B. Entlaufen des Angekindeten[2]). Aber man setze in die biblische Formel versuchsweise eine andere Präposition, z. B. „Hand an Hand“ Prov. 11, 21, „Haus bei Haus“ Jes. 5, 8, „Feld bei Feld“ ebda., so ist die Übertragbarkeit eines Verhängnisses auch auf Nichttäter oder — in den beiden anderen Fällen — die nachträgliche Vereinigung des durch Weihehandlungen getrennten klassisch formuliert. In Ps. 19, 3 läßt Jahwes Wort „Tag an Tag“ hervorquellen, damit trotz der dazwischen tretenden Nacht eine geheimnisvolle Wesenseinheit der Tage bestehe. Solche Parallelen schärfen unser Ohr für den Rhythmus einer Wiederholung des gleichlautenden Substantivs, den uns gerade die regula talionis ein-

Anschein, als zitiere das Rechtsbuch, der Abkürzung zuliebe, sich selbst. Die richtige Auffassung des Hinweises wird durch 21, 9 und 23, 6 orientiert. Namentlich das „Recht des Armen“ ist ohne Zweifel eine ganz dehnbare Vorstellung, die schon mit Rücksicht auf seine wirtschaftliche Bedeutung keiner systematischen Zusammenstellung für wert geachtet wurde. Aber irgendwelche ungeschriebene, von Gau zu Gau modifizierte, Grundsätze liegen der Vorstellung zugrunde.

1) 21, 36. 2) Hamurapi § 193. 196.

hämmert, als Ausdruck der ihr innewohnenden Substitutionsvorstellung.

Gleich ihr huldigen einem ohrenfälligen Rhythmus auch die Partizipial-Gesetze des Rechtsbuchs. Trotz ihres geringen Besitzstandes zerfallen sie dort bereits in alte[1]) und nachgeahmte[2]). Jene sind am wahrscheinlichsten, gleich der Vergeltungsregel, aus einem Gewohnheitsrechte bezogen, an welches das Rechtsbuch noch Anschluß suchte und bewerkstelligen konnte[3]).

Der Partizipial-Stil, z. B. Prov. 26, 27 „ein eine Fanggrube Aushebender stürzt in sie hinein" findet sich im zweitältesten Teil der Proverbien, Kap. 10—22, an hundertmal in vierhundert Versen, erfreut sich also ebensogroßer Haltbarkeit als Verbreitung. Im Zusammenhalt mit der Tatsache seines nur einmaligen Vorkommens in dem nach Amen-em-ope gearbeiteten Teile Kap. 22—24 — 24, 8 — und mit dem Akkadischen Brauche, den Satz mit dem subj. zu eröffnen, sollte sich die Erforschung seiner Herkunft erleichtern. Der Erzähler der biblischen Urzeit hält ihn für so alt, daß das nach der Flut auftretende Gesetz über das Blutvergießen Gen. 9, 6 partizipial stilisiert wird, allerdings mit „casus pendens": „Eines Menschenblut Vergießenden Blut muß durch Menschen wiederum vergossen werden". Aus diesem regelloseren Satzbau wird der ptc.-subj.-Satz hervorgegangen sein, wie andererseits der in nordsemitischen Inschriften bis in die palmyrenischen reichende Satz mit einem partizipialen Prädikat-Anfang.

In den partizipialen Gesetzen unseres Rechtsbuches herrscht nahezu ausschließlich das als subj. vorangestellte Partizip: 21, 12 „ein einen Bürger mit tödlichem Ausgang Schlagender wird unerbittlich hingerichtet werden", ebenso (V. 15) ein seine Eltern Verletzender oder Verfluchender, ein Menschenräuber (V. 16), ein Therio-Erast (22, 18).

---

1) Ex. 21, 12. 15–17, vielleicht auch 2, u. a. 2) 22, 17. 19.

3) Meine in den Résumés des commun. dès 6. Internationalen Historiker-Kongresses zu Oslo 1928, S. 81 FF. geäußerte Meinung, die Partizipialgesetze seien bereits israelitisch, stand zu sehr unter dem Eindrucke der früheren Bearbeiter, und wäre auf die nachgeahmten einzuschränken.

Zu dem vorherrschenden Nachsatze „muß hingerichtet werden“ vgl. 19, 12; 31, 14 F. (= 35, 2), Lev. 24, 16. 21 B, Dt. 13, 6 — meist für rituelle Vergehen. Nachgeahmt wird er in einer Erzählung Gen. 26, 11, als eine vom Könige ausgehende persönliche Schutzbestimmung. Jirkus[1]) Bearbeitung des Gegenstandes hat das letztgenannte Vorkommen übersehen und beschränkt den Stil auf zwei Abschnitte des Pentateuchs, nämlich Lev. 24 und unser Rechtsbuch. Auch läßt sich nicht Lev. 24, 18. 21 A derart zurückstellen[2]), als ob sich der Abschnitt nur mit todeswürdigen Untaten befasse. Der gesetzliche Partizipialstil muß vielmehr voralttestamentlich und monumental sein. Sicher betreiben die Proverbien, in welchen er später geblüht hat, eine weitgehende Popularisierung der Terminologie des Gottesbescheides für das empirische tägliche Leben. Vielleicht darf man aus dem beiderseitigen Vorkommen schließen, daß der Partizipialstil eine und zwar weit verbreitete Form des erfragten Gottesbescheides gewesen ist. Im Rechtsbuche ist nur ein nachahmerisches und ein fragliches Partizipialgesetz spezifisch israelitisch gedacht[3]).

Das eigentliche Feld bildet für die rechtsvergleichende Wissenschaft seit 1902[4]) diejenige Schicht des Rechtsbuches, welche wegen ihres regelmäßigen Vordersatzgefüges, also aus philologischen Gründen, die protatische, wegen ihrer Neigung zu sachlicher Geschlossenheit die systematische Schicht heißen kann. Sowohl Partizipial-Gesetze als regula talionis wurden ihr angegliedert, als auch späterhin noch zwei israelitische Schichten. Nennen wir sie daher kurzweg Grundschicht! Ihr Stil, ihre Fähigkeit zur Abstraktion haben in ihr längst eine nahe Verwandte altassyrischer[5]) wie südgerma-

1) Das weltliche Recht im Alten Testament, S. 69. 2) Ebd. S. 40. 70.

3) „Einer Zauberkundigen (ptc.-acc.) darfst du nicht ihren Unterhalt gewähren“ 22, 17. — 22, 19 „Ein Opferer für Götter verfällt dem Banne“ usw. scheint der richtigen Aussprache zu bedürfen, die erst ermittelt werden müßte. Ebenso begründet wäre „ein Opfer“ — doch kann nicht in eine Verhandlung des Inhalts oder Zwecks dieses Verbots eingetreten werden.

4) Scheil, in De Morgan, delégation en Perse, Bd. IV.

5) S. jetzt Ungnad's Übersetzung in „Altor. Texte“. 2. A. S. 412 FF.

nischer[1]) Rechtsbücher erkennen lassen. Ein Bearbeiter, der selbst nicht rechtskundig ist, bleibt den Rechtsgelehrten in wissenschaftlicher Abhängigkeit verpflichtet, braucht aber andererseits für die Literarkritik am Bundesbuche die Kenntnis der Textzeugen und ihrer Sprachen, der alttestamentlichen Stilgattungen Schriftdenkmäler und die, an beiden gebildete, kritische Methode. Unter den obwaltenden Umständen wäre ein nichttheologischer Jurist so einseitig wie ein rechtsunkundiger Theologe.

Die literarkritische Untersuchung des Rechtsbuches setzt an solchen Satzgefügen ein, in denen ein Stilbruch einen Übergang aus einer Schicht in eine andere verrät oder ein Ausgleichsversuch den Bruch auf Kosten des Besitzstandes einer Schicht zu heilen suchte, ohne sich doch schon in allen übersetzten und unübersetzten Zeugen durchzusetzen. Die Berücksichtigung der seit dem 18. Jahrhundert zugänglich gemachten hebräischen Handschriften Westeuropas, an die sich der Pentateuch der Samariter, der mesopotamischen und südarabischen wie insbesondere der einst griechisch redenden Juden anzuschließen hat, gelangt zu einem gegenüber Jepsen 1927[1]) berichtigten Bilde des Anteils der 4 Schichten an dem Buche. Wird dadurch der gesetzgeberische Inhalt einzelner Paragraphen und nicht minder der Stil jeder beteiligten Schicht schärfer erfaßt, so beleuchtet uns außerdem beides genauer die Entwicklung von einer Schicht zur anderen.

Wie alle folgenden Schichten schweigt auch die Grundschicht über den Strafvollzug und über den Richter. Nur wo sie den Einbruch definiert und zu seinem unerläßlichen Tatbestandmerkmal die Nachtzeit erhebt, beantwortet sie auch die Frage nach Richtern und Strafvollzug, nämlich durch Anerkennung der Selbsthilfe[2]). Bei Tage gibt es keine Selbst-

---

1) Unters. zum Bundesbuch = Beitr. z. Wiss. v. Alten und Neuen Testament 5, 1927.

2) Ex. 22, 1. Das Schicksal des Einbrechers — pf. — scheint diesmal in den Vordersatz aufgenommen, vgl. 2 A. Sicher ist dies nicht, denn in 2 B muß man eine genau ebenso stilisierte Angabe zum Nachsatze machen. Im ersteren Falle wäre das Schicksal des Einbrechers nicht

hilfe. Der Versuch einer solchen würde Blutschuld hervorrufen. Auch wieder ein Begriff, den das Buch vorfand und als bekannt voraussetzt.

Als straffälliger Mensch erscheint nur der gemeinfreie Bürger — während ein jüngeres national-israelitisches Gesetz Dt. 25, 11 ausnahmsweise eine Strafbarkeit einer verheirateten Frau mit Selbst- und Verwandtenhilfe gegen sie und bis zu straffreier Körperverletzung kennt. Wohl mag es auch zur Zeit des „Bundesbuches" noch andere gesellschaftliche Schichten und deren Rechtsbeziehungen gegeben haben; aber sie mögen durch Gewohnheitsrecht hinlänglich versorgt gewesen sein.

Noch kennt das Rechtsbuch auch die Straffälligkeit des gemeingefährlichen Rindes 21, 28, das Rind aber nur als Privateigentum. Unterschieden wird eine notorische und eine neu hervortretende Gemeingefährlichkeit. Jene bedingt neben Vergeltung am Eigentümer in gewissen Grenzen Schadenersatz. Beides wird aber nicht genügend auseinandergehalten. Infolgedes drang in diesem Zusammenhange der Begriff des Wergeldes ein, welches im Geltungsbereiche des Rechtsbuchs vielleicht regional eingebürgert, eigentlich aber in dieser Rechtsentwicklung nicht zuhause ist[1]). Für eine neu hervorgetretene Gemeingefährlichkeit wird eine privatrechtliche Verantwortlichkeit des Eigentümers noch eigens abgelehnt; der Fall unterliegt nur dem Sakralrechte. Wer nach tödlichem Ausgange den Nachweis der Urheberschaft eines bestimmten Rindes erbringen soll, bleibt eine offene Frage. Es müßten eben Ver-

---

als gesetzlicher Strafvollzug angesehen, sondern nur als Gegenstand, der ein gesetzgeberisches Einschreiten erfordern könnte, aber, wie das Gesetz eigens entscheidet, nicht erfährt: der so und so näher umschriebene Fall beschäftigt den Richter so wenig wie — in anderen Zeiten — etwa ein Zweikampf mit tödlichem Ausgange. Bei dieser Auffassung würde das Gesetz aber die Selbsthilfe immerhin ausdrücklich bestätigen; ähnlich Hamurapi § 25: Der Feuerdieb wird in „eben jenes" Feuer, also nicht in einen eigens für ihn anzulegenden Scheiterhaufen, geworfen. Von einem wohlvorbereiteten ordentlichen Verfahren gegen den Feuerdieb ist also nicht die Rede, sondern die Brandschadenträger und ihre Freunde „richten" ihn. So auch den Einbrecher Ex. 22, 1.

1) Vgl. Ring a. a. O.

wandte des Verunglückten ihr Bürgerrecht geltend machen, um die Hinrichtung des Rindes zu betreiben.

Schadenersatz und zwar an den Ehemann ist auch 21, 22 erforderlich für eine durch einen Streit mit Fremden veranlaßte Frühgeburt. Der Ehemann fordert. Wahrscheinlich vermitteln Schiedsrichter; doch ist ihre originalsprachliche Bezeichnung nicht eindeutig[1]). Sonst dürften Streitfälle im Allgemeinen zwischen den Parteien, die wohl durch eine Schwurgemeinschaft länger verbunden[2]) waren, ausgetragen worden sein. Die angebliche Todesstrafe vieler Paragraphen ist eigentlich ein Verzicht der Verwandten auf Beschützung des Täters zugunsten der Verwandten des Erschlagenen. In anderen, den Partizipialgesetzen unterstehenden, Schuldfällen richten sogar die Verwandten, und das Rechtsbuch läßt sie gewähren[3]).

Nicht ist also der S t a a t zur Pflege des Rechts innerhalb der Rechtsbeziehungen der Bürger da. Dennoch erscheint das Rechtsbuch als eine s t a a t liche Schöpfung. Denn

1. erklärt sich der internationale Gesetzesstil der Grundschicht befriedigend nicht aus vorstaatlichen Völkerzusammenhängen, sondern aus einem starken Willen und klug sichtender

---

1) Daß „*bifĝlilim*“ 21, 22 nicht heißen kann „nach dem Ausspruche von Schiedsrichtern“, ist klar. Die vorgeschlagene Abänderung „weil er eine Frühgeburt verursacht hat“ ist deshalb ansprechend. Gri. wollen jedoch etwa: in einem Verfahren, für dessen Unparteilichkeit gesorgt ist und das nach ihr seinen Namen hat. Sie stellen sich das wahrscheinlich als außergerichtliches gütliches vor; aber die alte Zeit würde dafür eher ein Gottesurteil verlangt haben. ἀξίωμα ist nach Preisigke, W.-B. = Antrag, also etwa „auf A.“. Entspricht dies auch nicht getreu dem Original, so schließt es doch wohl den Gedanken ein, den Schadenersatzanspruch und die Zahlungspflicht oder Zahlungsfähigkeit in einen gewissen Einklang zu versetzen. Stellen es die Parteien der Gottheit anheim, so waltet diese als Schiedsrichter.

2) Die dem Samuel übertragene Tätigkeit 1 Sam. 7, 15 FF. wird unter der Voraussetzung einer Schwurgemeinschaft zwischen Nachbargemeinden am leichtesten verständlich; doch dient der Hinweis auf sie hier nur wie Gen. 34, 21–23 der Vergewisserung einer Möglichkeit solcher Schwurgemeinschaften auch im vorisraelitischen Palästina.

3) 21, 15. 17; 22, 18. Anders 21, 16; sachlich zu 2–6 gehörig; aber ist hier *iš* so wie 21, 7. 18 gedacht? Obgleich nicht schrankenlos, lautet der Begriff V. 16 doch mehr pronominal.

Erfahrung, welche unter einer befristeten politisch-kulturellen Konjunktur mehrere, einander näher getretene, Rechtsbildungen auf gemeinsame Nenner zu bringen wußte.

2. ist auch die systematische Durchdringung der zwei großen Stoffgebiete Privateigentum[1]) und Rechtspersönlichkeit[2]) des Vollbürgers nicht etwa der Nachhall eines urtümlichen Rechtsgefühls der Masse, sondern Tat und Sieg eines überlegenen Geistes, dessen anderweitig begründetes öffentliches Ansehen mehrere Rechtsgemeinden in eine einheitliche Richtung ihrer Rechtspflege drängte und die Berührungspunkte ihres Rechtsbewußtseins hervorhob.

Sollte einem mesopotamischen Staate das schöpferische Verdienst um Stil und System der Grundschicht gebühren, so würde sich ihr Auftreten auch in einem befreundeten Kleinstaate aus seiner zeitweiligen Bestrahlung durch das organisatorische Licht des größeren Imperiums erklären. Ohne neues Recht durchsetzen zu wollen, scheint das Imperium durch Anähnelung bestehender Vergeltungsbräuche und ortsüblicher Bußbeträge auf Ausdehnung des Geltungsbereichs seiner Rechtsregeln bedacht. Übernahm der Kleinstaat eine Gesetzessammlung teilweise und zwar mehr oder weniger freiwillig, so war er vollends genötigt, ihre Durchführung an Organe der Rechtspflege zu überlassen, auf deren guten Willen er einigermaßen rechnen konnte. Wie auf anderen Gebieten, mußte er sich ihnen auch durch die Rechtsregeln selbst förderlich erzeigen.

Daher muß sich das Augenmerk darauf richten, ob die Grundschicht des Rechtsbuchs eine Gliederung der Bevölkerung nach deren wirtschaftlichen Belangen voraussetzt und berücksichtigt. Aufzählung einiger symptomatischer Vorschriften muß hier genügen.

Privateigentum schafft jemand durch Niederbrennung von Busch und Baum an den Halmen, die auf dem so freigelegten Ackerfelde durch seine Saat entstehen[3]) — vorausgesetzt, daß

---

1) Ungefähr 21,33—22,16.

2) 21,2-32, aber mit Unterbrechungen und mit gelegentlichen Beziehungen auf das Privateigentum.

3) 22,5. Ein Germanismus „wenn Feuer auskommt = entsteht“

er das nötige Saatgut erübrigt hat und auch über so viel Personal verfügt, als ein über seine eigene Kraft hinausgehender Bebauungsplan erfordert. An den Feldern anderer darf sein Raubbau keinen Schaden anrichten. Man möchte sie zuerst für seine Verwandten halten, wundert sich aber, daß sich ihrer ein staatliches Gesetz annehmen will. Wären es aber Nichtverwandte, so stünden wir hier nur desto deutlicher vor dem Körnerbau auf eigene Rechnung in größerem Umfange, für den Verkauf. Gegenüber der gewöhnlichen Verfassung damaliger palästinischer Städte wäre schon das auffällig.

Auch durch Anlage einer Zisterne entsteht Privateigentum, — eben an ihr[1]). Peinlich exklusiv klingt es für unser Empfinden, wenn in einer, im Verhältnis zur Grundschicht wohl jüngeren, Erzählung jemand, der aber kein Israelit ist, von oben herab zu anderen Leuten sagt: „Mein Wasser"[2]). Nur einmal noch, an der späten Stelle Jes. 33,16, die hochentwickelte Zustände voraussetzt, hört man das. Sonst ist das Wasser überall — zwar nicht Gemeingut, das verhindert seine Seltenheit, aber — Samt-Eigentum, auch da, wo des Inhabers in kollektivem sg. gedacht wird[3]).

Sondereigene Tiere schützt das Gesetz sowohl, wenn der Eigentümer einem Anderen ein Tier als Arbeitskraft vermietet[4]), als auch wenn er ein Tier zu dessen körperlicher Verbesserung auf ein Weideland gibt, dessen Nutzung einem

wäre unzulänglich. Gemeint ist: wenn es aus den ihm zugedachten Grenzen heraustritt. Hiebei scheinen die Dornen die Rolle des Verbreiters zu übernehmen, gleich Öl, Zunder u. dgl. und werden deshalb oft zu einer Entschuldigung seitens des Veranstalters benutzt, welche nach diesem Gesetze nichtig sein soll.

1) 21,33 zweiter Vordersatz.

2) 1 Sam. 25,11; die gri Abänderung ist willkürlich.

3) 23,28; Num. 20,19; Dt. 29,10 (Jes. 57,20; 58,11; Jer. 6,7; 46,7; 50,38); Ps. 46,4. Den Übergang zu Sondereigentum an Wasser zeigt das für augenblicklichen Verbrauch durch einen Einzelnen beanspruchte: im gleichen Zuge wird er es dem Innern seines Körpers übergeben haben Hes. 12,18; Hos. 2,7, von da aus übertragen Hes. 47,12.

4) 22,13 *jiš'al* haben schon gri nicht näher zu bestimmen gewagt. Aus 14B wird aber klar, wozu das Tier (Esel, Rind) gebraucht wurde.

Anderen zusteht[1]). Doch erfährt der Schutz im zweiten Falle Einschränkungen nach Herkommen.

Daß Viehraub um ein Vielfaches bestraft wird[2]) und zwar Raub des Rindes wieder erhöht gegen den der Ziege, kann mit Rücksicht auf inzwischen dargebrachte Gelübde des Bestohlenen oder auf früheres Tempeleigentum an Rindern bestimmt worden sein, nützt aber dem Reichen und fördert die großen Privatvermögen. Allerdings ist die Bildung eines ungewöhnlichen Vermögens auch mit erhöhtem Risiko verbunden. Aber das Risiko kommt schon aus den Zuständen, nicht vom Gesetz. — Die Bedingungen, unter welchen es zu einem Depositum[3]) kam, lassen auf einen räumlichen Abstand des Deponenten von dem Depositum schließen, mithin wahrscheinlich auf Erwerbstätigkeit in größerem Rahmen.

Auf der Grundlage des Schuldenwesens ruht das Sklavenrecht[4]), welches in lebenslänglicher, ja erblicher Leibeigenschaft gipfeln kann. Das Gesetz, welches diese vorsieht, hat schon der Deuteronomiker als verfänglich empfunden und zu mildern gesucht[5]).

Diese einzelnen Züge vereinigen sich zu dem Eindrucke einer gesetzlichen Stärkung des ohnedies „Starken"[6]): Schon vermag der Starke dem Verbande, aus dem er hervorgegangen ist, zu entwachsen. Der Geist ist ein individualistischer und, wenn der Ausdruck erträglich ist, kapitalistischer.

Als Heimat der Grundschicht vermutete man in neuerer

---

1) 22, 9. Die Beziehung des *lišmor* zu Hamurapi § 264 F. sollte nicht angezweifelt werden. In Babylonien ist allerdings der Hirt ein bloßer Mietling, die Weide übt bereits (§ 265) der Tierhalter aus. Auch enthält das babylonische Gesetzbuch die zu 22, 13 gehörigen §§ im gleichen Zusammenhange. Aber solange das Tierhalten durch Unangesiedelte eine im Lande unentbehrliche Lebensweise ist, empfiehlt es sich, den Hirten als Unternehmer zu denken, bei welchem das Tier des Ansässigen zu Gast ist. Aus diesem Verhältnis kann sich das von Hamurapi vorausgesetzte entwickelt haben.

2) 21, 37. 3) 22, 6. 4) 21, 4 F. 5) Dt. 15, 12–18

6) Hamurapi, Einleitung, Col. I, Zl. 37. Während der babylonische Gesetzgeber genötigt ist, eine individualistische Absicht eigens in Abrede zu stellen, fehlt dem israelitischen Rechtsbuche eine solche Einleitung. — S. unten über die dritte (und vierte) Schicht.

Zeit Sichem, welches sich den Nabel von Palästina[1]) nennt und in der Amarnazeit[2]) unter seinem Fürsten Labaja ein politisches Element bildete, dessen Gefährlichkeit Labajas eigene Amarna-Briefe nur trivial verschleiern. Hiebei greifen zwei wissenschaftliche Anliegen ineinander. Einmal soll der Staat, der die Grundschicht des Rechtsbuchs geschaffen hat, amoritisch sein. Zweitens soll der Staat unmittelbar auf Schauplätzen der späteren israelitischen Geschichte bestanden haben, damit sich der Übergang kultureller Güter an einen israelischen Nachfolgestaat tunlichst an dem Orte selbst, ohne erst eine größere Entfernung zurückzulegen, vollziehe. Gab es in Westpalästina eine Bevölkerungsschicht, die sich durch eine gerade Verwandtschaft mit der den Staat Hamurapis tragenden Gruppe besonders für die Ausbreitung babylonischer Ordnungen eignete?

Nach TH. BAUER[3]) heißen die „Martu"-Leute tatsächlich Amurru-Volk, wenngleich nicht nach ihrer geographischen Heimat. Einer davon mag im Libanon das Fürstentum Amurru gegründet haben; vielleicht seinem Schutzgotte zu Ehren benannte er es so. Doch war eine spätere israelitische Geschichtstheorie, die überall Amoriter als Vorbesitzer sah[4]), wahrscheinlich von der Empfindung eines gemeinsam getragenen Rassengegensatzes zu Hettitern, Philistern, Ägyptern mißleitet. Ihre Heimat muß nicht älter sein als das seit dem Königtum hervortretende Jerusalem[5]). Dort konnte sie an einen alten, später entwerteten[6]), Freundschaftsbund mit den Bewohnern von Gib'on und Umgegend anknüpfen, während eine historische Freundschaft des unangesiedelten Israel mit Amoritern nicht auf diesen engen Raum angewiesen gewesen wäre.

Mit der Zurückstellung der Theorie einer ehemaligen

1) Jdc. 9, $_{37}$. Mit einer universalistischen Deutung des Genitivs *ha'areç* ließe sich nichts anfangen; er erhält seine anschauliche Begrenzung aus dem jeweiligen Zusammenhange. Mithin ist schon die Deutung auf Palästina reichlich weit.

2) KNUDTZON, Die el-Amarna-Tafeln, Nr. 252—54.

3) Ostkanaanäer; Untersuchungen über die Wanderschicht der sog. „Amoriter" 1926. 4) 1 Sam. 7, $_{14}$; 2 Sam. 21, $_{2}$ u. ö. 5) Hes. 16, $_{3}$.

6) S. die Kommentare zu Jos. 9; 1 Reg. 3, $_{4}$ (9, $_{2}$); Ezr. 2, $_{43}$ FF.; 7, $_{7.24}$.

amoritischen Beherrschung Westpalästinas schwindet der Anlaß zu fünf konjekturalen Nachweisen von Amoritern an einzelnen Plätzen des Westens:

1. *elon more* Gen. 12, 6 (Dt. 11, 30 hbr. pl.) wird zweckmäßiger aus seinen sprachlichen Voraussetzungen als die „wahrsagende Terebinte" gedeutet[1]).

2. die *gib'at hamore* Jdc. 2, 1 in Untergaliläa und die wohl zu ihr gehörige *ereç morija* Gen. 22, 2 = *ὄρος μωριον* des Josephus, aber in 2 Chr. 3, 1 mit art., wird, da der zu Gen. 12, 6 vorgeschlagene Weg den übergeordneten subst. minder angemessen erscheint, aus dem Verb „*rawa*" und mittels des subst. *more* = Frühregen erklärt werden dürfen; der Streit zwischen der späteren samaritanischen und jüdischen Gemeinde um die rechte Lokalisation des Opfers Isaqs aber wurde beiderseits mit dogmatischen Voraussetzungen durchgefochten[2]).

3. der Amoriter Mamre Gen. 14, 13 beruht auf einem Schreibfehler[3]).

4. der Amoriter Gen. 14, 7 B würde nach einer nahezu selbstverständlichen Textverbesserung zu 2 Chr. 20, 2[4]) in den Osten, also zu den Emitern V. 5 gehören.

5. Unstatthaft macht man noch den Ḥemor von Sikem

---

1) PROCKSCH, Genesis, 2. Aufl., S. 98.

2) Ein syrischer Textzeuge, der den Morija zum Amoriter macht, ist schon deshalb belanglos, weil der Syrer auch aus *more* 12, 6 nach 14 3 ein *mamre* macht. Damit wäre schon der halbe Weg zum „Amoriter" zurückgelegt. Aber topographische Vertrautheit mit Südpalästina ist überhaupt des Syrers schwächster Teil.

3) Die seltsame Konstruktion, laut welcher Abram bei den Bäumen seiner Bundesbrüder, statt bei letzteren selbst wohnt, ist immer aufgefallen. Aber *emori* ist eine umgeänderte Wiederholung des Wortes *mamre* und fehlt samt seinem Artikel noch in KENNICOTT's Hdschr. 102. Nunmehr wird *aḫi* Prädikat-Nominativ und so muß man es nach V. 24 erwarten. Infolge der Verkennung des *mamre* V. 13 wurde dasselbe Wort in V. 24 eingeschoben.

4) Glossen wie *hi ên-gedi* 2 Chr. 20, 2a E wollen keine normalen Sätze sein; der scheinbare Nominativ kann ebensogut ein Satzumstand „bei usw." sein. Berücksichtigt man, mit welchen Buchstaben V. 3 beginnt, so empfiehlt sich die Str. des auslautenden *j* von *gedi*, also: *ên-gad*. Die Jerusalemer Textpfleger fühlten sich in Engedi besser zuhause.

Gen. 34 zu einem Amoriter[1]) und hält die Gen. 34 erzählte Übergabe Sikems an Jaqobs Leute durch Ḥemor für dieselbe wie die durch Labaja (oder seine Söhne?) an die Ḥabiri bewirkte[2]). Der zu übergebende Gegenstand stellt sich jedoch bescheidener dar, wenn er ein Kultplatz war; die Überlassung eines solchen, wie schon an Abram im benachbarten Salem 14, 20 oder in Sikem 12, 6 f. selbst, entsprach möglicherweise einer dort althergebrachten Fremdenpolitik, schlösse aber nicht die Verpflichtung der Zugelassenen auf eine ihnen neue Gesetzessammlung ein.

Von allen Amoritern Westpalästinas bleibt vielleicht ein Amurba'al im 2. Jahrtausend[3]). Für eine Verbreitung internationaler Gesetze bis unter Israeliten wären ihm gegenüber sogar die Indogermanen der Amarnabriefe in der Überzahl.

Gute Überlieferung ist hingegen der ostjordanische Amoriter *Siḥon* von *Ḥešbon* in Moab, dessen Amoritertum die oben erwähnte Geschichtstheorie von Jos. 2, 10 ab ohne Grund auf 'Og von Basan ausdehnte. Von Ḥešbon aus, das vielleicht erst durch Siḥon zu seiner politischen Bedeutung erhoben wurde, verdrängte dieser seinen moabitischen Gegner[4]). — Unter den sogenannten „ostkanaanäischen“ Personennamen sind 31 mit dem Gottesnamen *Sin* zusammengesetzt. Die Aussprache *Si*[5]) für *Sin* pflegten Aramäer, also Leute, die östliche Werte in den Westen verbreiteten und umgekehrt. Die meisten Träger jener 31 Namen sind mit „Martu“-Leuten blutverwandt, jenen betriebsamen, ja wagehalsigen, Menschen, die es liebten, los

1) Sellin, Geschichte Israels I, S. 26.

2) Brief des Arad-ḫepa (Knudtzon, a. a. O., Nr. 287), Zl. 30; Nr. 289, Z. 22—24.

3) Knudtzon, Nr. 170, Zl. 38.

4) Num. 21, 26 B. — Im Einklange mit dieser Angabe ergibt das Lied V. 28 Siḥons Sieg über seinen moabitischen Gegner, 27 B die Verselbständigung Siḥons, die der Gegner zu spät noch unterdrücken wollte, und 29 A bestätigt, daß Siḥon kein Landeskind war. Der Eintritt eines „Wir“-Berichts in V. 30 ist ebenso fraglich als der unmittelbare Anschluß von 30 an 29. — Hierdurch soll nicht V. 26 zu einer selbständigen Quelle erhoben, sondern nur die Berechtigung eines Verfahrens, das den Inhalt des V. 26 aus 22—29 gewonnen haben kann, dargetan werden.

5) Hommel, Ethnol. u. Geogr. d. Alten Orients, S. 87. Das (verbale?) Element in Si-ḫon (= jaḫmu?) ist noch nicht kenntlich.

von ihrer Heimat zu abenteuern, und manche dauernde Spur davon hinterlassen haben. Es ist also unerfunden, wenn die biblische Überlieferung den Sihen als Nichtmoabiter und gerade als Amoriter betrachtet. Das Reich von Ḥešbon ist nach ihm benannt und lebt als personale Schöpfung, aber nur in der Erinnerung, fort wie ʿOmris Reich in der assyrischen Erinnerung[1]). ʿOmri dürfte in jenen Gebieten und Zeiten für einen persönlichen Staatengründer typisch sein. Sein Reich war eine Gründung[2]) eines tatkräftigen Teils der kgl. Berufstruppe; ganz wie 100 Jahre nach ʿOmri auch Jehus Reich von Berufssoldaten errichtet wurde, die sich zu diesem Zwecke das Ansehen gaben, als wären sie die rechtmäßigen Fortsetzer des Heimatheerbannes aus den Zeiten Sauls.

Bezeichnenderweise konnte ʿOmri, ehemals ein Landfremder, seinen Staat bereits nicht ohne Moab[3]) zustande bringen. Vor ihm hatte sich schon David dortige Ländereien, wahrscheinlich ein Drittel, gesichert[4]). Auch seine „Zählung“ nahm in Moab ihren Anfang[5]). Sicher legten Persönlichkeiten, in welchen man die erfolgreichsten Politiker unter den Königen der Israeliten sehen darf, auf die Zugehörigkeit Moabs zu ihrem Reiche besonderen Wert. Dann konnten sie aber nicht nach Gutdünken die moabitischen Zustände und Einrichtungen vorschreiben, sondern sie mußten dem wertvollen Landesteile vieles belassen, das sich in ihm herausgebildet hatte, sofern es zur Pflege und Erhaltung seines Wertes beitrug. Man käme

1) Tiglat-Pileser IV, Ann. B, Zl. 17. 26.

2) Lurje, Stud. z. Gesch. der wirtschaftl. Verhältnisse usw. (Beiheft 45 der Zeitschr. f. Alttest. Wiss.) S. 57. 51 verteilt die beiden israelitischen Reichsgründer auf zwei einander entgegengesetzte Wirtschaftsparteien. Daß religiöse und politische Gegensätze die beiden aufeinanderfolgenden Könighäuser trennten, brauchen wir den Quellen nicht erst abzulauschen; das sagen sie von selbst. Insbesondere ist Jehu die Losung derjenigen, die um jeden Preis Frieden an der Ostseite begehren. Wenn andere mehr zur Fortsetzung des Krieges neigten, so mag es ihnen ihre wirtschaftliche Lage erleichtert haben. Aber welches nun der wirtschaftliche Unterschied war, der mit den sonstigen Parteiunterschieden zusammentraf, das sagt uns keine geschichtsphilosophische Doktrin.

3) Mesa-Inschrift, Z. 7.

4) S. zu 2 Sam. 8, 2 meinen Kommentar. 5) 2 Sam. 24.

hierdurch schon zu einer israelitischen Anerkennung moabitischer Gesetze wenigstens innerhalb dieses Landesteils.

Siḫons Reich war den pentateuchischen Nachrichten zufolge kurzlebig. Daß gleichwohl die von einem vorübergegangenen Machthaber geschaffene Ordnung der bürgerlichen Beziehungen nachhaltige Dauer erlangte, würde nicht der Analogien entbehren. Den entscheidenden Anteil an Siḫons Sturz legt der Pentateuch den Israeliten bei. Mit einem bescheideneren Anteil kämen sie aber ebensogut aus. Mögen sie sich in Verbindung mit anderen Unlustigen gewaltsam von Siḫons Herrschaft gelöst haben, nicht aber zugleich von allen Teilen seines Rechtsbuchs. Ja, es kann auch nicht erwartet werden, daß sich letzteres dann auch noch unter Nichtisraeliten erhalten haben müßte. Einer ist schließlich der letzte, der ein altes Gut fahren läßt. Schon die Liste der reinen und unreinen Tiere[1]) zeigt, daß die Israeliten Anlage hatten, dieser letzte zu sein.

Läßt sich eine Beziehung Siḫons zu dem israelitischen Rechtsbuche wahrscheinlich machen?

1. festgestellt ist bereits die Internationalität der Grundschicht; an jener ist Mesopotamien beteiligt. Der als Amoriter bezeichnete Siḫon hängt durch seinen Personennamen mit Mesopotamien zusammen.

2. Moab ist ein dem Körnerbau günstiges Land mit Ausfuhr an die Beduinen oder mit Bewirtung solcher gegen gewinnreichen Entgelt. Es läßt sich behaupten, daß das israelitische Rechtsbuch den Ackerbau und Fernhandel bewußt fördert. Hiebei müssen wir etwas verweilen und den Gegensatz beachten, in welchen das Rechtsbuch einen von ihm minderbegünstigen Bevölkerungsteil versetzt.

Wird das Großvieh, das in der Wüste nur einen Augenblickswert darstellen würde, aber keinen dauernden Ertrag abwürfe, besonders hoch versichert[2]), Feldschaden abgewehrt[3]), die Haftung für den Tod eines Menschen durch ein Rind angelegentlich gemildert oder ausdrücklich ganz abgelehnt[4]),

1) Lev. 11; Dt. 14; Döller, Alttest. Abhandlgn. VII, 2.
2) Ex. 21, 37. 3) 22, 4. 4) 21, 28. 30.

werden Unfälle auf Handelsreisen entschädigt[1]) und die Deposita verteidigt[2]), so genügt es nicht, zu sagen, solche Gesetze richteten sich gegen den, der kein Großvieh besitzt und nichts deponiert, und hülfen dem, der ein Feld baut und Handelsreisen antritt. Man muß auch erwägen, in welcher Lebenslage sich der Geschützte und der Verwarnte befinden. Wehe, wenn jemand den Deckel einer im Freien gelegenen Wasserstelle offen läßt[3]), bis sich infolge der Fahrlässigkeit ein Vieh erstürzt. Wer in eine geschlossene Siedelung eindringt — wozu ihn manchmal Nahrungssorgen verleiten — ist unter Umständen vogelfrei[4]). Besucht seine Herde einen Weingarten oder ein Feld, mit dessen Grundherren er nicht einig geworden war, so macht der Grundherr ein gutes Geschäft[5]). Will ein Viehhüter die Folgen eines Verlustes durch Raubtiere abwälzen, muß er sich einem umständlichen Reinigungsverfahren[6]) unterziehen. Die strengen Vermögensstrafen arten in Entrechtung aus. Auge und Zahn setzt der Schuldsklave bei seinem harten[7]) Dienstherrn daran[8]) und hat mit erlittener Beschädigung zwar die sofortige Beendigung seines Dienstverhältnisses erlangt, aber teuer genug mit dem Verluste des lebenswichtigen Organs bezahlt. Das Zeichen der Verwandlung der Dienststellung in lebenslängliche Leibeigenschaft ist die Sklavenmarke[9]) am Ohr. Zwar bedingt die Tötung eines Schuldsklaven im Dienste eine Entschädigungssumme; aber sie beträgt höchstens ein Fünftel des Preises für ein Pferd[10]). Wie Lurje beobachtet, kennt die Sklavin noch[11]) keine Befristung des Dienstes. Kommt es dennoch zu ihrer Entlassung, wird doch ein Anspruch auf Abfindungsgeld deutlich versagt[12]). Alle diese Gesetze wirken sich deutlich so aus, daß die Bürger in zwei Gruppen getrennt

1) 23,5 gehört nicht zur Grundschicht, ist aber wohl Zusatz zu 22,13 bzw. 21,33.

2) 22,6. 3) 21,33. 4) 22,1. 5) 22,4.

6) 22,10. Die israelitische Beeinflussung dieses Gesetzes reicht nicht so tief, daß man nicht annehmen dürfte (V. 12), hier sei bereits ein vorisraelitisches Reinigungsverfahren angeordnet gewesen.

7) 1 Sam. 25,3. 8) Ex. 21,26 F. 9) 21,6.

10) Zu 21,32 s. Lurje's Berechnung a. a. O., S. 28. 52.

11) Dt. 15,12 ändert dies. 12) Ex. 21,11.

werden. Aber die eine Gruppe ist nicht einfach die der Übertreter, sondern es sind gleiche Verhältnisse, welche die verschiedenen Übertretungen begünstigen, und ebenso bezieht sich der Rechtsschutz auf eine Kette irdischer Güter, deren eines das andere nach sich zu ziehen pflegt, bis es immer die gleichen und eng zusammenhaltenden Leute sind, die diese Güter vor den übrigen Leuten voraushaben.

Von dem düsteren Hintergrunde heben sich einige erfreulichere Züge ab. Der Lohn eines Spezialarbeiters, der mit Erlaubnis des Arbeitgebers im Dienste einen pflügenden Ochsen gebrauchte, darf, wenn das Tier hiebei zu Schaden kam, nicht gekürzt werden[1]). Derartige „Sachsengänger" haben sich also unentbehrlich gemacht und als wirtschaftlicher Faktor eine gewisse Gesamtachtung errungen[2]). Eine Jungfrau muß immer rechtens geehelicht werden[3]). War hierbei etwas versäumt, so stellt das Gesetz ihres Vaters Abfindungsanspruch sicher. Die Sklavin freilich hatte ihrem Vater die Abfindung schon vorweg eingetragen. Unter Umständen kann man letztere aber zurückverlangen — oder ihr Vater muß dem Käufer eine andere Sklavin stellen[4]), der dann allerdings doppelten Unterhalt leisten müßte[5]). Kann oder will er das nicht, so ist er sie zwar wieder los; sie aber ist nicht mehr und nicht wieder das, was sie vor dem Kaufe war. Vielleicht sollte man schon in diesem Zusammenhange an das partizipiale Verbot der Freiheitsberaubung gegenüber einem Staatsbürger erinnern, da dieser Grundsatz vielen Völkern eignet. Seine Wirkung geht dahin, daß ein Gläubiger sich des säumigen Schuldners nicht ohne dessen und seiner Verwandten Zustimmung bemächtigen darf. Auch ein Minderjähriger — der Sohn, den der verschuldete Vater an seiner eigenen Statt dienen lassen könnte[6]) — wäre ja nicht ausschließlich Privateigentum des Vaters, wie eine Ziege oder eine Wolldecke[7]) des Hausvaters. Man kann demnach veranschlagen, wie Menschenraub Kriegsfall werden könnte. Aber das Verbot ächtet den Bürgerkrieg.

1) 22, 13 F. 2) Ruth 1. 3) Ex. 22, 15 F. 4) 21, 10. 5) V. 10 B.
6) Diesen Fall darf man vielleicht aus 21, 7 mit 3 B erschließen.
7) 22, 26, israelit. Schicht.

Dagegen würde eine in Nebenfraustellung verkaufte Tochter, so lange sie überhaupt noch am Leben ist, schwerlich zu einem Kriegsanlasse; sie ruft Verhandlungen hervor, in welchen ihre Verwandten einen starken Trumpf in Händen halten[1]): an einen anderen Stamm sie weiter zu verkaufen — heißt es in eigentümlich gewählter Sprache — ist der Käufer wegen Irrtums an ihr nicht berechtigt. In verneinter Form ist der Ausdruck der gleiche wie in dem berühmten „und dein Mann soll dein Herr sein“[2]). Die Gattengewalt besteht also nicht über das Erlöschen der Ehe hinaus. In den Augen der Blutsverwandten der Erkauften ist auch jeder männliche Verwandte des Käufers ein Fremdstämmiger. Die Rechte des Frauenkäufers lauten nur auf seine Person und sind unübertragbar. Durch Kauf hören die Rechte der Sippe an ihre Verkaufte und mithin auch der Verkauften an ihre Sippe nicht ganz auf. Sie ruhen nur. Unter Voraussetzungen, die der Käufer anerkannt hat, leben sie selbsttätig wieder auf.

Beachtlich ist noch die Bezeichnung „Vertragsfreund“ für den Depositar. Aus ihr hat sich der für die Moral unersetzliche Begriff des Nächsten entwickelt. Für jenes Rechtsgeschäft naturgemäß, findet sie sich doch auch auf anderer Grundlage[3]). Merkwürdig ist besonders[4]), wenn die streitenden Personen kurzweg „die beiden“ (Beteiligten, Interessenten o. ä.) heißen — was dann eine jüngere Schicht[5]) nachahmt.

Das unangesiedelte Individuum scheint geradezu nur in seiner Rechtsbeziehung zu Ansässigen Gegenstand der Gesetzgebung; dafür treten denn aber die Unterschiede gegenüber dem Angesiedelten für das Gesetz grundsätzlich zurück. Für die Gesetzgebung zählen sie nur unter den Tatbestandmerkmalen noch mit.

Das Rechtsbuch bringt, seiner noch nicht gelösten Beziehung zum *fas* entsprechend, die getrennten Bekenntnisse der Bürger unter den Sammelausdruck ha-Elohim[6]) und führt somit die Rechtsfähigkeit der Einzelnen über deren wirtschaftlich-gesellschaftliche Verschiedenheiten hinweg durch, wenn

1) 21, 8B. 2) Gen. 3, 16. 3) Ex. 22, 25. 4) 22, 8.
5) 22, 10. 6) 21, 6; 22, 7.

auch nur in engen Grenzen. Diesen präelohistischen Sprachgebrauch bestätigen Gen. 20, 11; 42, 18 und wohl noch andere Stellen[1]).

3. Neben den verhältnismäßigen Anerkennungen, zu welchen es der stiefmütterlicher behandelte Bevölkerungsteil immerhin schon in der Grundschicht des Rechtsbuchs gebracht hat, würde man noch eine förmliche Bezeichnung wünschen, die einigermaßen von seinem Auftreten und seiner Lebensweise zeugen müßte. Nun ist *ìbri* von *åbar* gebildet[2]) wie *nokri* von *nekar* und bezeichnet den einzelnen Anhänger seiner Lebensweise, die im „Umherziehen" stattfindet. Die Lebensweise ist nirgends an ein besonderes, mit jedem Vorkommen der Bezeichnung wiederanzutreffendes, Volkstum gebunden; Angehörige recht verschiedener Rassen und Zeiten konnten ihr zufallen und daraufhin die gleiche Bezeichnung erleiden. Der Paragraph über den „hebräischen" Schuldsklaven bedeutet in eben dieser Bezeichnungsweise noch keinen durchschlagenden Grund für israelitische Abfassung. Sein immerhin dem Stil der israelitischen Schicht angenäherter Anfang kann mühelos auf Partizipialstil zurückgeführt werden[3]). Das Gesetz hatte also für „Hebräer" von allerlei Nationalität eine rechtliche Stellung geschaffen, welche nachträglich ausschließlich an Angehörigen des israelitischen Volkes gesehen wurde. „Hebräer" war ein Ausdruck der Wirtschaft unter Nichtisraeliten gewesen; auf Israeliten wird seine Anwendung eingeschränkt auch Ex. 2, 6; 1 Sam. 14, 11. Zwar ist Nichtangesiedeltsein ein nur negatives aber ohne Zweifel für eine gesamte Bevölkerungsgruppe und ihre Lebensweise grundlegendes Merkmal, und der sprachliche Weg, auf welchem eine von diesem Merkmal abgenommene

1) Stilfremd, nämlich monotheistisch, ahmt ihn die jüngere Schicht Ex. 22, 27 nach. Unklar 22, 19.

2) 21, 2.

3) Eine Anrede „du" 21, 1 beherrscht noch nicht den Stil des Rechtsbuchs. Zudem setzt min p voraus *asim*. — *tiqne* 21, 2 mag von 21, 1 beeinflußt sein, Rückbildung in 3. sg. aber wäre unmöglich ohne gleichzeitige Beschaffung eines subj., die z. B. min n in nicht vorbildlicher Weise mittels *ʿibri* bewerkstelligt. Nur eine Form ist zugleich nomen und präd.: *qone*. Hat man bis zu *jaʿabod* gelesen, merkt man erst, daß sie nicht subj. sein will.

Bezeichnung entstehen konnte, ist hinreichend deutlich[1]). Und an dieser wirtschaftlich benachteiligten Bevölkerung gewinnen alle Anzeichen von niederem Rechtsstande ihre feste Beziehung. Solchen Mitbewohnern gegenüber blieb dem Staate weiter nichts übrig als eine oft weitgehende Anerkennung ihrer natürlichen Organisationen, wenn nämlich klimatische und wirtschaftliche Bedingungen das Leben Umherziehender zwischen festen Siedelungen begünstigten, ja zu einer unwiderstehlichen Gegebenheit erhoben. Das schuldige oder beklagte Individuum wäre ja, wenn es keinen festen Wohnsitz einnimmt, die Plage der Rechtspflege, wenn sie es nicht mittelbar an sich heranziehen könnte durch den Verband, in welchem es lebt. Und die Reihe der zu- und abströmenden Lager geht ohne feste Abgrenzung in eigentlich landfremde Ankömmlinge über. Solche Leute ertrug der Geist des moabitischen Gesetzes, weil es im Lande doch nicht ohne sie ging. So enthält denn aller Wahrscheinlichkeit nach die Grundschicht noch selbst eine für Nichtangesiedelte geprägte Bezeichnung, welche späterhin die Israeliten für sich selbst beansprucht haben. Die Übernahme der Bezeichnung durch sie findet ihre einfache Erklärung, wenn sie zunächst in die für Hebräer bereitete Rechtstellung eingetreten waren, sich aber von dem Rechtsbuche, das sie bereitet hatte, nicht mehr trennten.

Als die partizipialen Gesetze hinzutraten, dankten sie es wohl dem Umstande, daß sie allen Rechtsuchenden aus der Seele sprachen und schon durch einen allmählichen Ausgleich der Rechtsprechung Gemeingut der öffentlichen Rechtspflege in Moab geworden waren. Die grundsätzliche Stellung des Rechtsbuchs zu den Bevölkerungsteilen änderten die Partizipialgesetze noch nicht. Unumstritten galt der Grundsatz der Förderung des Individuums und seines Vermögens. Dieser Geist eilte seiner Zeit voraus bis an den Punkt, von dem ab eine Vergewaltigung der Tatsachen durch das System zu befürchten war. Dagegen setzten sich erst die spezifisch israe-

1) Analog haben erst Beobachter die Bezeichnungen „Amerikaner, Afrikander“ geprägt; dann übernehmen die also Benannten die Bezeichnungen selbst und daraufhin erlangen letztere einen nationalen Klang.

litischen Schichten zur Wehr mit sehr einfachen Mitteln, über die hier nur noch kurz gehandelt werden kann.

Im Brachjahre soll das sog. ausgefallene Getreide nicht demjenigen gehören, der das Feld vorher sechs Jahre bebaut hatte, sondern den Armen. Für letztere, also gemeinnützig, soll sogar periodisch verwendet werden[1]), was Weinstock und Ölbaum abwerfen, obgleich diese voraussichtlich alle Jahre ungefähr gleichviel einbringen und keinesfalls ein Jahr „brach“-liegen. Wie das durchgeführt wurde, brauchen wir wohl nicht zu wissen. Offenbleiben muß auch, ob die Vorschrift nicht schon aus einem alten Bauernaberglauben hervorgeht, in dessen Beweggründe sich aber eine neue zu Öl- und Weinbau übergegangene Bevölkerung nicht mehr hatte einleben mögen.

In derjenigen Jahreszeit, während welcher für den je siebenten Tag Arbeitenthaltung vorgeschrieben war[2]), wird verlangt, daß sich die Arbeitkräfte gehörig erholen können.

Was den Rechtsgang angeht, so wird den Ehrenrichtern eine eindringliche Warnung vor der Annahme von Gratifikationen erteilt, die ja von der reichen Partei kämen[3]), ferner vor Parteinahme zugunsten Einflußreicher[4]). Zweimal sogar wird ihnen eingeschärft, den im Heimatorte zugelassenen Auswärtigen nicht hintanzusetzen[5]). Auch anderen Personen minderen Rechtsstandes, als welche Witwen und Vaterlose angeführt werden, soll der Rechtsweg offen bleiben[6]). Im Pfändungswesen[7]) werden die Gegenstände des täglichen Bedarfs definiert und geschützt. Während des Rechtsganges muß jede Schädigung an dem Vermögen des Gegners unterbleiben; ihr wären der umherziehende Händler aber auch der große Herdenbesitzer besonders ausgesetzt[8]).

Durch solche Mittel bekämpfte an erster Stelle eine, in

1) 23, 11. Wurde etwa ein vorgeschriebener Bruchteil des Durchschnitt-Ertrages eingefordert?

2) 23, 12. — Im allgemeinen dauert die Saison des Getreideschnittes von Ostern bis Pfingsten = 7 × 7 Tage. 3) 23, 8.

4) 23, 2? 3? Man liest *gadol* statt *wędal*, doch ohne Zeugen.

5) 22, 20 ~ 23, 9.

6) 22, 21 F.: finden sie keinen (irdischen) Gerichtshof, wird Gott ihrer Klage stattgeben. 7) 22, 26. 8) 23, 4 F.

der Entwicklung des Rechtsbuches, dritte Schicht die Härte des Gesetzes und zwar wohl in Form von zusammengedrängten Anhängen zu einzelnen, in der Grundschicht enthaltenen, Rechtstoffen. Durch die israelitischen Verbesserungen wurde das in der Grundschicht herrschende System nicht aufgelöst. Auch als literarische Größe erwies sich die Grundschicht im Ganzen widerstandsfähig. Die Verbesserungen liegen von 22, 9—23, 8 dicht[1]) nebeneinander[2]). Sie sind nicht nur systemlos vorgelegt, wenn gleich nicht prinzipienlos, sondern sie sind an sich fraglos unzulänglich. Außerdem sind sie in rechtlicher Hinsicht meist unscharf, so namentlich zum Darlehnswesen[3]). Die jüngere israelitische Schicht[4]) kommt nicht über ihre ältere Schwester hinaus und muß sich deshalb im gegenwärtigen Zusammenhange mit dieser kurzen Erwähnung begnügen. Ihre Absicht ist, das aus ihren Vorgängern bereits geschichtete Buch als ein einheitlich gerichtetes und heiliges erscheinen zu lassen, und seinen unmittelbaren Ursprung in dem Gotte des israelitischen Volkes nachzuweisen[5]).

In das Rechtsbuch und verglichen mit dessen Grundschicht brachte die ältere israelitische Schicht einen neuen Geist, nämlich die Pflege der Solidarität unter den Mitgliedern der Rechtsgemeinde. An sich betrachtet, ist dieser Geist jedoch alt und zwar patriarchalisch, der Hinzutritt der jüngeren Schichten mithin ein reaktionärer Vorgang. Sie allein enthalten spezifisch israelitische Worte, Begriffe und Rechtsvorstellungen. Abgesehen von diesen Inhalten wären die jüngeren

---

1) Außerhalb kommen in Frage 21, 2 s. v. 13B; 14B; 16A. gri (22, 10).

2) 22, 17 paßt zu 21, 11. — 22, 18 zu 22, 3 oder ähnlich. — 22, 14 zu 7. — 22, 20. 22 zu 21, 2–6. — 22, 21. 23 zu 21, 7–10. — 22, 24 zu 21, 2–6. — 22, 25 F. zu 8. — 22, 27 zu 7; 21, 14. 17. — 22, 28A zu 4? — 22, 28B zu 21, 4? — 22, 29 zu 21, 35? — 22, 30 zu 12; 21, 34. — 23, 1A zu 21, 13. 15. 17; 22, 6. — 23, 1B zu 21, 20. 29. — 23, 2 zu 22, 10. — 23, 3 zu 21 22 u. ä. — 23, 4 zu 22, 9. — 23, 5 zu 21, 33. 35. — 23, 6 zu 22, 2B u. ä. — 23, 7 zu 22, 8. — 23, 8 zu 21, 22.

3) 22, 24. 4) Wohl 23, 9–33.

5) Die (vierte) Schicht ist also immer noch mit dem Nachworte Hamurapis vergleichbar. Ferner ist nicht ausgemacht, ob die Grundschicht nicht schon in einem, jetzt beseitigten, Rahmen von einer bestimmten Gottheit hergeleitet worden war.

Schichten schon wegen ihrer Opposition gegen den Geist der Grundschicht Zeugen einer Aneignung der Grundschicht durch zweite Hand, und deren Besitz am Rechtsbuche wird der endgültige. Gerade durch Israeliten hat die Grundschicht eine Rezeption erfahren auf dem Boden eines Staates, der zuvor innerhalb seiner Grenzpfähle unter anderen Hebräern auch Israeliten bewillkommnet[1]) und mit mehr oder weniger Schroffheit an seine Rechtsregeln gewöhnt hatte. Eine Erinnerung an ihre Unterordnung unter die Grundschicht Siḥons bewahren die Israeliten in der Art, daß sie erzählen, Mose habe ihnen eine moabitische Gesetzgebung hinterlassen[2]).

Die Erziehung, welche die Israeliten dort über sich ergehen ließen, befähigte sie — trotz der Klarheit und Reichhaltigkeit der als Vorlage dienenden Grundschicht — nicht zu einer ebenbürtigen Rechtsbildung. Wurden oben die reaktionären Mittel als unzureichende bezeichnet, so bleibt doch bestehen, daß die Grundschicht in einer vielleicht außergewöhnlich entwickelten und vorübergehenden Zeit wohl schon mehr gewagt hatte, als sich mit den gleichbleibenden und beharrenden Voraussetzungen palästinischer Lebensführung und Kultur vertrug. Dies Mißverhältnis rächte sich. Den reaktionären unter den Gesetzen wurde es zu einem Vorteil. Sie mögen dereinst doch mehr durchgesetzt, also auch mehr Gutes gestiftet haben, als man ihrer Unzulänglichkeit ansehen kann. Ihrer Tendenz blieben denn auch alle folgenden alttestamentlichen Gesetzgebungen treu. Die Reaktion gegen Siḥons Individualismus ist historisch notwendig und menschheitlich wohltätig geworden.

---

1) Num. 25, 3. 2) Dt. 4, 46; 8, 21. 4 F usw.

Der heutige Stand und die nächsten Aufgaben der geschichtlichen Erforschung der Türkvölker.

Von W. W. Barthold.

Vortrag, gehalten am 27. Februar 1926 auf dem I. allgemeinen Turkologenkongreß in Baku (vgl. Th. Menzel in *Islam* XVI, 38 ff.). Das russische Original findet sich S. 21—32 des gedruckten stenographischen Kongreßprotokolls, *Pervyi vsesojuznyi tjurkologičeskij sjezd*, Baku 1926, woraus ich unter freundlicher Beihilfe von Frau Dr. R. Wittek und Zurateziehung der allerdings wenig einwandfreien türkischen Übersetzung in *Türk Jurdu* N. F. IV (Nr. 23) S. 385 ff. übersetzte. Herr Prof. Barthold hatte die große Güte, die Übersetzung durchzusehen. Wo es zweckdienlich schien, wurden in Fußnoten Verweise gebracht, zumal auf Barthold's in türkischer Sprache erschienenes Werk „*Orta Asia türk tāriẖine haqqynda dersler*" Stambul 1927, das sich inhaltlich auf das stärkste mit dem Vortrag berührt und worin der Leser die hier zur Sprache gebrachten Fragen ausführlich behandelt findet. Die überaus wünschenswerte Übersetzung dieses Werkes wird von Th. Menzel vorbereitet. Vorläufig verweise ich auf die Wiedergabe meiner Auszüge in den *Mitteilungen der Deutsch-türkischen Vereinigung*, I Nr. 7—9 und auf meinen Aufsatz „Türkentum und Islam I" in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 59. Bd., S. 489 ff. Paul Wittek.

Unter den Wissenschaften, die zum Gebiet der Turkologie gerechnet werden können, befindet sich die Geschichte der türkischen Völker in einer besonderen Lage. Die Türken haben, es ist dies eine notwendige Folge des Verlaufes ihres geschichtlichen Lebens, abgesehen von wenigen Ausnahmen in eigener Sprache keine historische Literatur hervorbringen können. Die geschichtlichen Nachrichten über die türkischen Nomadenvölker schöpfen wir zum größten Teil aus den Berichten der ihnen benachbarten Kulturvölker. Aber auch dort, wo die Türken auf erobertem Boden zur Ansässigkeit übergegangen waren und unter türkischen Herrscherhäusern zivilisierte Staaten entstanden, war der kulturelle Einfluß der Unter-

worfenen so groß, daß deren Sprache, nicht das Türkische, als Sprache der Literatur, besonders der Prosa verwendet wurde. So entnehmen wir die Nachrichten über die Türken Ostasiens (besonders der Mongolei, aus der die Türken wahrscheinlich im 10. Jahrhundert verdrängt worden sind) fast ausschließlich den chinesischen Quellen[1]), und die Geschichte der nach dem westlichen Mittelasien ausgewanderten, dort unter den Einfluß der islamischen Kultur geratenen Türken arabischen und vor allem persischen Werken. Dazu kommt, daß es während des Mittelalters in Turkestan fast überhaupt keine eigene Geschichtsliteratur gab oder wenigstens nichts davon auf uns gekommen ist. So sind uns z. B. die Geschichte der mittelasiatischen Mongolenchane und die Geschichte Timurs und seiner Nachfolger fast ausschließlich durch auf iranischem Boden geschriebene Werke bekannt. Eine geschichtliche Literatur von größerer Bedeutung entstand in Turkestan erst im 16. Jahrhundert bei den Özbeken[2]). In den von den Özbeken gegründeten drei Chanaten standen folgende Sprachen in Verwendung: in Buchara war bis auf die jüngste Zeit mit sehr wenigen Ausnahmen das Persische die Sprache der Verwaltung und historischen Literatur, in Chiwa schrieb man das mittelasiatische Türkische und in Chokand zuweilen türkisch, meistens aber persisch. Unter allen türkischen Staaten ist das osmanische Reich das einzige, dessen Geschichte man hauptsächlich aus

1) Zu denen als türkische nur die Orchon-Inschriften treten. Für das westliche Teilreich (552—739) gibt es chinesische, byzantinische, armenische und islamische Quellen; abgesehen von den bei Awlija-Ata gefundenen, aber historisch belanglosen alttürkischen Grabinschriften (vgl. J. Németh in *Körösi Czoma Arch.* II [1926] 134 ff.) keine türkischen.

2) So in Chiwa, das überhaupt die nationalen Traditionen besser wahrte, die für Dost Chan verfaßte Sammlung nationaler Überlieferungen; in das 17. Jahrhundert fällt Abulġāzī's wichtiges Werk. In der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde — vermutlich in Kašġar — das persische Geschichtswerk des Muḥammed Haidar verfaßt [Englische Übersetzung N. Elias — E. Denisson Ross, *The Tarikh-i Rashidi, a history of the Moghols of Central Asia.* London 1895. Vgl. A. A. Semenov, *Cat. bibliographique et raisonné de la litt. persane sur l'hist. des Ouzbeks dans l'Asie Centrale* (russ.) Taschkent 1926] vgl. OAT. 215. 221.

türkisch geschriebenen Werken studieren kann. Da aber die Sprache der osmanischen Geschichtschreiber weit mehr arabische und persische Ausdrücke als türkische enthält, ist sie der Masse des Volkes so gut wie unverständlich und in geringerem Maße anziehend für den eigentlichen Turkologen. Dieser ist, ganz so wie der Iranist (bekanntlich schöpfen wir bis zur mongolischen Epoche aus nichtpersischen, nämlich aus griechischen und arabischen Quellen) selten Historiker. Zum Studium der Geschichte der Türkvölker genügt es nicht Turkologe zu sein. Je nach der Periode, mit der man sich hauptsächlich befaßt, muß man Sinologe, Arabist oder Iranist sein.

Es liegt außerhalb meiner Aufgabe hier ein allgemeines Bild der Geschichte der Türkvölker zu entwerfen. Meine Absicht ist, soweit es der Rahmen dieser kurzen Ausführungen erlaubt, von dem Charakter der uns heute zur Verfügung stehenden Quellen, von den Ergebnissen der bisherigen Forschungen und von den heute zur Lösung stehenden Problemen eine Vorstellung zu geben.

Eine neue Epoche der Turkologie wurde durch die Entdeckung der Orchoninschriften zu Ende des 19. Jahrhunderts und durch die Auffindung des Schlüssels zur Lesung der Schrift dieser Denkmäler eröffnet. Ich spreche hier nicht von der Bedeutung, die den Inschriften als den ältesten datierten Sprachdenkmälern zukommt. Abgesehen von dieser sprachgeschichtlichen Bedeutung besitzen sie, indem sie einen Bericht der Türken des 8. Jahrhunderts über sich selbst darstellen und die sich in den chinesischen Quellen findenden Nachrichten vervollständigen, einen nicht minderen Wert für den Historiker. Doch muß man sich vor Augen halten, daß trotzdem mehr als 30 Jahre verflossen sind, seit der dänische Philologe Thomsen den Schlüssel zur Lesung dieser Inschriften gefunden hat, die Inschriften noch immer nicht endgültig gelesen worden sind und die Deutung einer Reihe von Stellen noch strittig geblieben ist[1]). Diese Inschriften ohne Kenntnis

---

1) Kritik des letzten Übersetzungsversuches von THOMSEN, OAT. 4 ff. 11. 24 f. 31. 32. Über die den Orchon-Inschriften gewidmeten Arbeiten vgl. die bibliographische Übersicht von SAMOILOVIČ, *Materialyi dlja*

ihrer Sprache nur auf Grund der vorhandenen Übersetzungen als historische Quelle benutzen zu wollen, kann, wie das auch vielfach schon geschehen ist, zu falschen geschichtlichen Schlüssen führen. Die Orchoninschriften gehören einem Volke an, welches als erstes in der Geschichte sich selbst als Türken bezeichnet hat und im 6. Jahrhundert aufgetreten ist. Schon ehe man die Inschriften gelesen hatte, bestand kein Zweifel über den türkischen Charakter dieses Volkes. Selbstverständlich gab es auch vor dem 6. Jahrhundert eine türkische Sprache, doch ist sie vielleicht nicht als „türkisch" bezeichnet worden.

Auf Grund der Nachrichten der chinesischen Quellen über die Verwandtschaft oder Ähnlichkeit der Türken mit den verschiedenen schon vorher in der Geschichte Chinas aufgetretenen Nomadenvölkern haben die europäischen Gelehrten zu bestimmen versucht, welche dieser Völker ihrer Sprache nach Türken gewesen sein mögen. In letzter Zeit hat Professor Pelliot in chinesischen Werken neues Material gefunden das es gestattet, solche Versuche auf einer festeren wissenschaftlichen Grundlage zu unternehmen als bisher. Für die Sprachen einiger dieser Völker wurden nämlich von den Chinesen Glossare angelegt. So wies Prof. Pelliot Herbst 1925 bei einem Vortrag in Leningrad auf ein Glossar der im 1. Jahrhundert auftretenden, bis ins 4.—5. Jahrhundert Nordchina beherrschenden Sien-pi hin, aus dem sich nach Pelliot deutlich ergibt, daß die Sien-pi Türken waren. Gerade bei diesen hatte man bisher niemals an einen türkischen Ursprung gedacht, während man das ihnen vorangehende Volk, die später auch in der Geschichte Europas bekannten Hunnen, für Türken hielt. Prof. Pelliot erwähnt in einem Aufsatz auch eine Wörterliste der Sprache der Chitai, die vom 10. bis zum 12. Jahrhundert Nordchina beherrschten und diesem Lande ihren Namen gegeben haben. Die Chitai wurden die längste Zeit den Tungusen zugezählt, doch sollte sich aus ihren Glossaren ergeben, daß ihre Sprache

---

ukazatelja literaturyi po jenisejsko-orchonskoj pismennosti in *Travaux de la Sous-Section de Troitzkossawsk-Kiahta, Section du pays d'Amour de la Soc. Imp. Russe de Géographie* XV (Petersburg 1914).

eine mongolische war[1]). Für Mongolen hält Prof. PELLIOT auch die den Türken im 6. Jahrhundert in der Herrschaft unmittelbar vorangehenden Avaren[2]). PELLIOT's Material ist offensichtlich so wichtig, daß man sich bis zu seiner Veröffentlichung und Bearbeitung jeden Urteiles über die Zugehörigkeit all dieser Völker jener Zeit enthalten muß.

Die Ergebnisse der jüngsten philologischen Forschung müssen auch die Ansichten der Historiker beeinflussen. Zu den umstrittenen Fragen der Philologie gehört die nach der Stellung des Tschuwaschischen. Bekanntlich nimmt dieses ebenso wie das Jakutische innerhalb der Türksprachen einen besonderen Platz ein und wird auch von den andern türkischen Völkern nicht verstanden. Einige Turkologen halten die Eigentümlichkeiten des Tschuwaschischen für Ergebnisse einer Vermischung von Türken und Finnen, andere sehen in ihnen Überbleibsel eines sehr frühen Stadiums der türkischen Sprache selbst. N. N. POPPE's letzte Untersuchungen stärken zweifellos die zweite Ansicht. Nach einem Vergleich der verschiedenen Türksprachen mit den Mongolischen Sprachen ist nämlich POPPE zu der Ansicht gelangt, daß das Tschuwaschische weder zum Türkischen noch zum Mongolischen gehört, sondern ein drittes Glied in dieser Gruppe darstellt oder wenigstens als Überbleibsel einer Zeit anzusehen sei, in der sich die Ausbildung der Eigenheiten der einzelnen türkischen Sprachen noch nicht vollzogen hatte[3]).

---

1) PELLIOT in *T'oung Pao* XXII, 292. Vgl. WLAD. KOTWICZ, *Les Khitais et leur écriture* in *Rocznik Orjentalistyczny* II (Lemberg 1919—24) 249 ff.

2) Sollte sich das bestätigen und auch die Ansicht MIKOLA's, daß die „bulgarischen" Worte der „Königslisten" sich als Namen aus dem Zwölf-Tier-Zyklus in mongolischer Sprache erweisen, richtig sein, dann hätte man in den mongolischen Awaren die Vermittler dieses Zyklus in seiner mongolischen Form zu erblicken. (OAT. 21).

3) POPPE (vgl. seine „*Türk.-Tschuw. vergleichende Studien*" in *Islamica* I, 409 ff. und „*Die tschuwaschische Sprache in ihrem Verhältnis zu den Türksprachen*" in *Körösi Czoma Arch.* II (1926) 65 ff.) hat nun seine Ansicht in seinen im Bulletin der Leningrader Akademie veröffentlichten Arbeiten in letzterem Sinne präzisiert (OAT. 24).

Halten wir dieses linguistische Faktum mit den Tatsachen der Geschichte zusammen, dann hätten wir die Tschuwaschen wahrscheinlich als Überrest der ältesten Wanderbewegung aus Mittelasien nach Europa, nämlich der hauptsächlich von den Hunnen getragenen, anzusehen[1]). Wir hätten dann die türkischen Bestandteile im Magyarischen sowie das schon im 10. Jahrhundert nachweisbare Bestehen einer besonderen Sprache am Mittel- und Unterlauf der Wolga, nämlich des Bulgarischen und Chazarischen, die sich nach den Worten der arabischen Geographen sowohl von den türkischen wie von den finnischen Sprachen unterschieden[2]), auf diese Wanderung zurückzuführen. In diesem Falle wären die in der chinesischen Geschichte seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert erscheinenden Hunnen als die ältesten geschichtlichen Vorfahren der Tschuwaschen anzusehen.

Ein weiteres zuerst in den chinesischen und dann auch in den islamischen Quellen genanntes Volk sind die Kirgizen. Sie saßen zuerst am Oberlauf des Jenissei, von wo sie allmählich nach Südwest in das heutige Gebiet von Semi-rjetschje (türkisch: Dscheti-su) einrückten, wo sich noch heute ihre Hauptmasse befindet. Was in den chinesischen Quellen über die Sprache der Kirgizen berichtet wird, läßt sie als türkisch erscheinen. Dabei werden aber anthropologische Eigenheiten angeführt wie z. B. helle Haare, die auf nichttürkischen Ur-

1) Auch das Hunnische wäre dann wie das Tschuwaschische eine sehr alte Form des Türkischen. Der Uralfluß führt, als an ihm bereits die Hunnen saßen, nämlich im 2. Jahrhundert, bei Ptolemäus den Namen *Δάϊξ* (bei Mäander: *Δαΐχ*) = Jajik (*d* für *j* offenbar eine sprachliche Eigenheit derer, die den Namen vermittelt haben; so wird auch das Trauerritus bedeutende Wort „*jug*“ der Orchon-Inschriften den Byzantinern als „*dochia*“ überliefert), das als das älteste sicher belegte türkische Wort anzusehen ist (OAT. 24 f.). Über das — falls es wirklich sich als türkisch erweisen sollte — noch erheblich ältere „*Carthasim*“ vgl. neuerdings J. NEMETH in *Asia Major*, *Hirth-Festschr.* 274 ff. (NÖLDEKE, der diese Ansicht zuerst geäußert hatte, hat später nicht mehr an ihr festgehalten; vgl. seine Vorrede zu GUTSCHMID, *Geschichte Irans*, Tübingen 1888, p. VI [BARTHOLD]).

2) Also ein Charakteristikum, das ganz auf das Tschuwaschische paßt.

sprung hinweisen. Die Mitteilungen der Chinesen werden in dieser Hinsicht durch die islamischen Quellen vollkommen bestätigt. Die Mohammedaner vermuteten auf Grund der obenerwähnten anthropologischen Eigenheiten das Bestehen eines Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Kirgizen und Slawen. Das Vorhandensein dieser anthropologischen Eigenheiten und ebenso deren fast vollständiges Verschwinden im Laufe der Jahrhunderte sind Tatsachen, die man auf irgendeine Weise erklären muß[1]). In den chinesischen Quellen begegnet man, lange bevor der Name „Türk" sich findet, in verschiedenen Transkriptionen der Bezeichnung „Kirgiz". Die älteste dieser Transkriptionen „Kien-kun", erklärt PELLIOT aus einer mongolischen Singularform „Kirkun". Das würde bedeuten, daß die Chinesen über die Kirgizen von den Mongolen unterrichtet worden sind. Aus der irrigen Lesung einer anderen Transkription ergab sich der Name „Chakas", den sich heute die in den früheren Sitzen der Kirgizen am Jenissei wohnenden Türken beigelegt haben.

Als Zeugnisse für die kulturellen Verhältnisse bei den alten Türken gibt es außer den Schriftquellen etliches archäologisches Material, doch hat dessen Durchforschung verhältnismäßig wenig Fortschritte gemacht. Wie überall, wo das archäologische Material von den Schriftquellen her ungenügend erläutert wird, herrschen besonders bei der genauen Datierung der einzelnen Fundgruppen große Schwierigkeiten. In dieser Hinsicht haben sogar sehr bedeutende Gelehrte geirrt. Hat doch z. B. RADLOFF bis zur Entdeckung der Orchoninschriften trotz der klaren Angaben der chinesisehen und einiger okzidentaler Quellen geleugnet, daß die Jenisseiinschriften und die auf den sogenannten „Steinernen Baben"[2]) (bekanntlich finden sich auch auf diesen Inschriften) den Türken angehören. Auch in anderen Fällen meinte RADLOFF, Widersprüche zwischen dem archäologischen Material und den Schriftquellen konstatieren zu müssen. Z. B. schrieben die Chinesen, bei den

1) Wahrscheinlich liegt hier das erste Beispiel der Türkisierung eines ursprünglich nicht-türkischen Volkes vor. Andere Beispiele OAT. 30f.

2) Kamennyje babyj. „Baba" = „Altes Weib", „Großmutter".

Türken bestehe die Sitte der Totenverbrennung, doch in den von Radloff ausgegrabenen und für türkisch gehaltenen Gräbern fand sich nichts, was auf Leichenverbrennung hinwies. Dagegen sind aber später derartige Gräber gefunden worden. Überhaupt ist das Zeugnis der Chinesen so klar und bestimmt, daß man es schwer bestreiten kann. Die 1925 von Prof. Wladimirtsoff am Ort der Orchoninschriften ausgeführten Grabungen sind besonders deshalb so wichtig, weil wir hier sicher datierte Funde vor uns haben. Doch haben diese Grabungen noch keine endgültigen Ergebnisse gezeitigt, wenngleich sie zu einigen sehr wichtigen Entdeckungen geführt haben, z. B. zur Entdeckung der vorzüglich erhaltenen Statue eines türkischen Kriegers aus dem 8. Jahrhundert. Die Unsicherheit der bis jetzt angenommenen Datierungen hat sich jüngst gelegentlich der Bearbeitung der unter P. K. Kozlow's Leitung stehenden mongolisch-tibetischen Expedition gemachten Funde deutlich ergeben. So war man zuerst geneigt, die zusammen mit chinesischen Münzen aus der Hanzeit gefundenen Materialien in die letzten vorchristlichen und die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu setzen. Da zusammen mit Funden chinesischen Ursprungs sich auch solche mit deutlich griechischem Einfluß fanden, gelangte man zu dem interessanten Schluß, zwischen dem Westen und dem fernen Osten hätten noch viel früher und in noch viel größerem Ausmaße als man bisher annahm Kulturbeziehungen bestanden. Dagegen hat sich später einem Kenner der chinesischen Geschichte wie Pelliot und einem Kenner der antiken Kultur wie B. W. Farmakowski manches ergeben, was dafür spricht, daß die Funde der Kozlowschen Expedition in eine spätere Zeit gehören[1]).

Die Kirgizen haben vor ihrer Wanderung nach Südwesten einen Zug nach Osten in die Mongolei unternommen. Dort

---

1) Vgl. jetzt G. Boroffka, *Die Funde der Expedition Koslow in der Mongolei* 1924/5 in *Archäol. Anzeiger* 1926, Sp. 341 ff. und O. Kuemmel, ebda. 1927, Sp. 451 f. („In der letzten Zeit sind die Forscher, darunter auch Pelliot selbst, zu der früheren Datierung [Han-Dynastie] zurückgekehrt". Barthold).

haben sie um 840 das letzte Nomadenreich der Osttürken, das uigurische, zerstört. Dieser Zug der Kirgizen ist bedeutsam als eines der wenigen Beispiele eines von einem türkischen Volke vom Westen nach dem Osten unternommenen Eroberungszuges. Bekanntlich haben sich fast alle Wanderungen der Türken in entgegengesetzter Richtung bewegt. Gleichzeitig ist dieses Ereignis der einzige Versuch der Kirgizen, im politischen Leben Zentralasiens eine Rolle zu spielen. (Natürlich meine ich hier nicht das von den Russen fälschlich als Kirgizen bezeichnete Volk, sondern das welches sich selbst so nennt[1]). Dieser Versuch hatte für die Kirgizen selbst keine weiteren bedeutenden Ergebnisse. Schon Anfang des 10. Jahrhunderts werden sie von den — wie es jetzt feststeht, mongolischen — Chitai aus der Mongolei vertrieben, ein Ereignis, das offensichtlich von großer Bedeutung für die allmähliche Verdrängung der Türken aus Ostmittelasien und ihre Ausbreitung nach dem Westen war, wo sie in die Einflußsphäre des Islams gelangten, der heute die Religion des bei weitem überwiegenden Teiles der türkischen Völker ist.

Die Geschichte dieser Türken ist uns begreiflicherweise hauptsächlich durch die Vermittlung mohammedanischer Quellen bekannt. Auch hier ist es möglich gewesen, genau so wie bei der Erforschung der Geschichte der älteren türkischen Reiche in der Nachbarschaft Chinas, dank der Entdeckung neuer Quellen zahlreiche Fragen auf neue Grundlagen zu stellen. Die wichtigsten dieser Quellen sind unter anderem das persisch geschriebene, aus dem 10. Jahrhundert stammende geographische Werk, das unter dem Namen Handschrift Tumanskij bekannt ist[2]; das aus dem 11. Jahrhundert stammende, aber auf viel älteren Quellen beruhende persische Geschichtswerk des Gardīzī[3]) und besonders das in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts

---

1) Also die sogenannten Karakirgizen und nicht die von den Russen als Kirgizen bezeichneten Kazak (vgl. Barthold, EI. II, 1101 f. s. v. *Kirgizen*).

2) Über das 1892 in Buchara entdeckte Werk vgl. A. G. Tumanskij in *Zap. Vost. Otd. Russ. Arch. Obšč.* X, 121—137.

3) Vgl. Barthold in EI. II, 137.

in Bagdad in arabischer Sprache verfaßte Werk des Maḥmūd Kašġarī, welches zahlreiche geographische und ethnographische Nachrichten über die Türken und ihre Wohnsitze, über die damals in türkischem Besitz befindlichen Städte u. dgl. mehr enthält.

Doch ist die quellenkritische Arbeit auch an diesen Werken noch keineswegs abgeschlossen. Man hat noch immer nicht genügend Beachtung dem Umstande geschenkt, daß die Werke der islamischen Literatur, darunter auch die geographischen, einen vorzugsweise literarischen Charakter haben. Wenn sich z. B. irgend eine geographische Nachricht in einem Werke des 10. Jahrhunderts findet, so heißt es noch keineswegs, daß sie unbedingt den Verhältnissen dieses Jahrhunderts entspricht. Häufig wiederholt der Autor Berichte seiner Vorgänger ohne seine Quellen zu nennen und ohne darauf hinzuweisen, daß diese Berichte sich auf eine viel frühere Periode beziehen. So mußten die Versuche, die Aussagen eines Autors des 10. Jahrhunderts mit den Verhältnissen seiner Zeit ohne weiteres in Verbindung zu bringen, häufig zu falschen Schlüssen führen. Wir wissen aus den chinesischen Quellen, daß die aus der Mongolei vertriebenen Uiguren im Grenzgebiet des heutigen Chinesisch-Turkestan in der Gegend des heutigen Turfan, Gutschen und anderer Städte, ein Reich begründeten. Die mohammedanischen Autoren des 13. Jahrhunderts zeigen die Uiguren in demselben Gebiet. Dagegen verwenden die geographischen Werke des 9. und 10. Jahrhunderts sämtlich statt des Namens Uiguren den Namen Toġuzġuz. Dieser Name Toġuzġuz = türk. Toquz-Oġuz („neun Oguzen") enthält aber nicht das Wort Uigur sondern das Wort Oguz, eine Benennung, wie sie nicht den Uiguren, sondern deren Vorgängern und Feinden, nämlich den Türken der Orchoninschriften zukommt. Es wurden verschiedene Versuche gemacht, diesen Widerspruch zu erklären. So wurde der Nachweis versucht, daß Oguz und Uigur dasselbe seinen und daß die Bezeichnung eines und desselben Volkes mit diesen beiden Namen sich aus den phonetischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Türkdialekte ergeben habe. Nun beginnt aber die Bezeichnung Toġuzġuz in den

arabischen Werken bereits zu einer Zeit verwendet zu werden da die Uiguren sich in Chinesisch-Turkestan noch gar nicht befanden. Aus den chinesischen Quellen ist zu entnehmen, daß dorthin ein Teil der Toquz-Oġuz gedrängt worden war, der hier bis zum Eindringen der Uiguren wohnte und dann ostwärts zog, um sich im chinesischen Grenzgebiet niederzulassen[1]. Jedenfalls werden zur Zeit, als die Araber zum erstenmal Chinesisch-Turkestan kennen lernten, dort die Toquz-Oguz gewohnt haben. Später wurden dann durch die literarische Überlieferung — sei es, daß man keine Kenntnis davon hatte, daß in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts dort die Uiguren eingerückt waren, oder sei es, daß man es nicht beachtete, — die Bewohner dieses Landes sämtlich weiter mit dem alten Namen bezeichnet. Höchst beachtenswert in dieser Hinsicht ist, daß Maḥmūd Kašġarī in seinem Werke, das als einziges unter den auf uns gekommenen arabischen Werken nicht auf Grund der alten über Zentralasien handelnden Quellen, sondern aus eigener Kenntnis des Landes und seiner Bewohner geschrieben worden ist, nichts von den Toġuzġuz schreibt, sondern hier nur die Uiguren erwähnt.

Überhaupt hat Maḥmūd Kašġarīs Werk uns eine Fülle neuen Materials zum Studium der Kulturgeschichte und der historischen Geographie Mittelasiens beschert; doch bleibt eine Reihe von Fragen trotz Maḥmūd Kašġarī noch ungeklärt. Die uns heute zugänglichen Quellen geben noch keine Möglichkeit, das wichtigste Ereignis in der Kulturgeschichte der Türken im westlichen Mittelasien, nämlich ihre allmähliche Unterwerfung unter den Einfluß des Islams und der persisch-islamischen Kultur zu erklären. Heute, wo uns dank der archäologischen Entdeckungen in Chinesisch-Turkestan die Kulturgeschichte der vorislamischen Türken besser als früher bekannt ist, gestaltet sich diese Frage noch schwieriger. Wir wissen, daß die Türken, ehe unter ihnen die aus dem Westen stammende religiöse Propaganda begonnen hatte, unter dem Kultureinfluß Westirans, der Sogdier, gestanden hatten und

---

1) Die Ša-To („Steppenleute") der Chinesen (vgl. OAT. 42).

daß sie das sogenannte „uigurische“ Alphabet, vielleicht sogar auch das Orchon-Alphabet, nicht, wie man zuerst angenommen hatte, den syrischen Christen, sondern den Sogdiern verdankt hatten, ferner daß es in türkischer Sprache eine religiöse buddhistische, manichäische und christliche Literatur gegeben hat. Außerdem erfahren wir aus dem Werk des Maḥmūd Kašġarī, daß die Türken noch vor Beginn des persischen Einflusses eine eigene Dichtung besessen haben, daß diese keineswegs nur eine Volks-, sondern auch eine Kunstpoesie war und daß es auch höfische Dichter gab[1]. Ebenso ist bemerkenswert, daß die Türken den Islam ohne den Zwang der muslimischen Waffen aus freien Stücken angenommen hatten[2]. Die Unterwerfung der Türken unter den Einfluß des Islams ist ein ausreichender Beweis für die Bedeutung dieser Religion als Kulturkraft. Der Islam steht, was die Zahl seiner Bekenner anbelangt, noch heute hinter den beiden anderen Weltreligionen, Buddhismus und Christentum, zurück. Dagegen wissen wir von keiner islamischen Nation, die das Christentum oder den Buddhismus angenommen hätte, während wir in der Geschichte wohl eine Anzahl buddhistischer und christlicher Nationen kennen,

---

1) Vgl. OAT. 105f.

2) Die Islamisierung der Türken beginnt mit der Samanidenzeit. (OAT. 51f.). Vorher hatten die Araber eine reine Defensivpolitik getrieben (OAT. 35f.). Die Offensivpolitik, zu der die Samaniden übergingen (893 erobern sie Taras) spielte jedoch nur eine geringe Rolle im Vergleich zu der friedlichen Ausbreitung des Islams. Muslimische Kaufleute gründen mitten im türkischen Gebiet Kolonien (OAT. 53f.). Von Chwārezm aus wird der Islam im 10. Jahrhundert unter den Chazaren ziemlich verbreitet, während ihre nördlichen Nachbarn, die Bulgaren, viel stärker islamisiert werden. Interessant ist, daß die Bulgaren den Islam annehmen, während die zwischen ihnen und dem islamischen Gebiet wohnenden Nomaden im Schamanismus verharren, ein Beweis, daß die Islamisierung bereits einen gewissen Grad von Zivilisierung voraussetzt (OAT. 62). Das nach der Bekehrung der Bulgaren für die Islamisierung der Türken wichtigste Ereignis ist die um 960 erfolgte Annahme des Islams durch die Türken des Satuq Buġra Chan von Kaschgar, des Gründers der mittelasiatischen Herrschaft der Ilek-Chane (OAT. 65f.). Im 10. Jahrhundert hat auch der am unteren Syr wohnende Teil der Oguzen den Islam angenommen (OAT. 69).

die zum Islam übergetreten sind. Ferner erweist sich der Islam als einzige Weltreligion im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. eine Religion, deren Verbreitung nicht an die Besonderheiten einer Rasse oder Kulturwelt gebunden ist. Nur dem Islam ist es gelungen, Völker verschiedener Abstammung und kultureller Vergangenheit für dauernd unter seinen Einfluß zu bringen. Der Buddhismus erscheint heute ausschließlich als Religion der ostasiatischen Welt und das Christentum hat sich immer mehr zur Religion des Europäertums entwickelt. Verglichen mit den Europäern und den aus Europa ausgewanderten Christen besitzen die übrigen Christen weder hinsichtlich ihrer Zahl noch hinsichtlich ihrer Kulturleistungen eine Bedeutung. Der Islam dagegen, der im Grunde als eine vorderasiatische Religion erscheint, hat heute zahlreichere Anhänger in Ostasien, Indien und auf den Sunda-Inseln als in Vorderasien. Der Islam stellt auch in China eine ganz sicher gegründete unabhängige Macht dar, wogegen Versuche, es dort zu einer nationalen christlichen Kirche zu bringen, erfolglos blieben. Ebenso dauerhaft und mächtig zeigt sich der Islam in Afrika[1]).

---

1) Die friedliche Ausbreitung des Islams unter den Türken zu erklären, fügt Barthold zu dem Hinweis auf den Charakter des Islams als einer Weltreligion katexochen noch den Hinweis auf die damalige Überlegenheit der islamischen Welt sowohl in geistiger als auch in materieller Hinsicht. Die Nomaden sind auf den Güteraustausch mit den Kulturländern mehr angewiesen als diese auf den Handel mit den Nomaden. So kommt es, daß die Nomaden nicht erst abwarten, bis die Kaufleute der Kulturländer sie aufsuchen, sondern sie ziehen mit ihren Herden an die Grenze des Kulturlandes, um dort den Güteraustausch zu bewerkstelligen. Dabei geraten sie notwendig unter den Einfluß der Kultur. An ihr teilnehmen zu können, war aber nur durch die Annahme des Islam möglich. Auch mit dem Aufkommen der Mystik steht die Verbreitung des Islams in Zusammenhang; in der Missionstätigkeit spielt vor allem der Hinweis auf die Strafen der Hölle eine Rolle. Dagegen wird die oft ausgesprochene Behauptung, daß die Türken als ein Kriegervolk durch die Aufforderung zum *Ǧihād* und den Hinweis auf die Belohnung des *Šehīd* durch die Freuden des Paradieses angelockt wurden, als unbegründet abgelehnt (OAT. 63f.).

Die von den Türken schon vor der Annahme des Islams begonnene Eroberung Vorderasiens wurde von ihnen nach der Annahme des Islams mit noch größerem Erfolge durchgeführt. Abgesehen von den zahlreichen Dynastien türkischer Abstammung, die von einzelnen, im Dienste der Kalifen oder iranischer Herrscher emporgekommenen Männern gegründet worden sind, zählen wir bis zum Mongoleneinfall zwei türkische Reiche, deren Entstehung eine Folge der Eroberungszüge zum Islam übergetretener Türken ist: das seldschukische Reich in Persien und Kleinasien und das bei den islamischen Autoren unter dem Namen „Haus des Afrasiab" bekannte Reich der Qarachaniden oder Ilekchane in Turkestan. Über das erste dieser Reiche sind wir ziemlich gut unterrichtet; wir wissen, daß das jenes Gebiet erobernde Volk dasselbe Oguzenvolk war, das einst in der Mongolei geherrscht hatte und in der islamischen Welt sich Turkmenen zu nennen begann. Doch ist die Frage nach dem Ursprung dieses Namens noch ungeklärt: bei den islamischen Autoren finden wir für ihn lediglich volksetymologische Erklärungen, die aber offensichtlich aus der Luft gegriffen sind[1]). Was die Qarachaniden betrifft, so ist die Frage, von welchem türkischen Volke sie stammen, noch ungelöst[2]). Maḥmūd Kašġarī teilt diesbezüglich nichts mit, obwohl sich seine Nachrichten gerade auf die Zeit der Qarachaniden beziehen. Aus seinen Berichten geht nur so viel hervor, daß die Herrscher der Qarachaniden Abkömmlinge des sagenhaften Afrasiab sein wollten, der nach den Erzählungen des iranischen Heldenepos der Herrscher der Türken war. Die Einwirkung der iranischen Kultur war so stark und die Chane derart unter dem Einfluß der iranischen Mythologie, daß sie das Gefühl für das Vorhandensein einer Beziehung zwischen sich und den in ihrem Land lebenden türkischen Völkern — das Volk, aus dem die Dynastie selbst hervorgegangen war, nicht ausgenommen — zu verlieren begannen.

In der Geschichte der islamischen Welt ist die Bedeutung der Türken eine so große, daß dem Propheten selbst eine Reihe

---

1) Vgl. OAT. 68f. 2) Vgl. OAT. 67f.

von Aussprüchen über die Türken und von Prophezeiungen über ihre Zusammenstöße mit den Mohammedanern zugeschrieben wurden. In diesen Aussprüchen werden Rassenmerkmale der Türken, wie kleine Augen, platte Nasen usw. erwähnt, was die Behauptung neuerer Gelehrter, die Türken hätten, ehe sie sich mit den Mongolen vermischten, zur weißen Rasse gehört, widerlegt. Der äußere Habitus der Türken mußte sich natürlich, je weiter sie nach dem Westen vordrangen, verändern. Die in dieser Hinsicht auffälligste anthropologische Tatsache, den dolichokephalen Typ des Turkmenen, will die Wissenschaft heute als ein Ergebnis der Vermengung der Türken der Steppen Zentralasiens mit den vor ihnen dort lebenden iranischen Nomaden erklären.

Bis zur größeren Verbreitung des Islams betrachtete man die Türken als den dritten ethnographischen Bestandteil der islamischen Welt nach Arabern und Persern. Trotzdem der Einfluß der iranischen Kultur auf die Türken ein sehr großer war, behielten sie doch ihre eigene Sprache bei, die sich von großer Lebenskraft erwies. Dort wo das Türkische mit anderen Sprachen zusammentrifft, behält es gewöhnlich die Oberhand und noch heute erweitert es in Turkestan, Iran und Kaukasien mit Erfolg den Bereich seiner Geltung. Einige türkische Stämme haben eine Literatur in eigener Sprache geschaffen, freilich mit Zuhilfenahme einer großen Anzahl arabischer und persischer Worte. Das zeitlich erste Zentrum der türkisch-islamischen Literatur ist Kaschgar gewesen. Später, im 12. Jahrhundert, gewannen Chwarezm und seine Nachbargebiete am Mittel- und Unterlauf des Syr-Darja in dieser Hinsicht eine noch größere Bedeutung. Das hier einsetzende literarische Leben hat noch kräftiger in der mongolischen Zeit geblüht. Mit ihm aufs engste verknüpft ist das Aufkommen der sogenannten tschagataijischen Literatursprache, die als erste mit der persischen in Wettbewerb getreten ist[1]. In einer Zeit,

1) So ist das 1353 geschriebene Werk eines aus Chwarezm stammenden Dichters der Goldenen Horde in derselben Sprache verfaßt, die dann in der Timuridenzeit als „Tschagataijisch" bezeichnet wird (OAT. 132 ff.). Von dem Anfang des 13. Jahrhunderts in Chwarezm

als die Bezeichnung tschagataijisch noch gar nicht existierte, spricht ein mittelasiatischer Autor des 14. Jahrhunderts gelegentlich der Erwähnung der Gedichte eines aus Chwarezm gebürtigen Mannes vom Arabischen, Persischen und Türkischen als von den drei Literatursprachen der islamischen Welt, wobei er der Beredsamkeit des Arabischen und der gefälligen geistreichen Art des Persischen die Geradheit des Türkischen zur Seite stellt. Trotz des nachahmenden Charakters der türkischen Literatur ist diese in Mittelasien in bezug auf die Sprache gegenüber der persischen Poesie und ganz besonders gegenüber der persischen Prosa bis zum Schlusse einfacher und klarer geblieben.

Als die Türken den Islam annahmen, wurden sie eifrigste Verfechter der Orthodoxie. So wie im Westen die Berber, haben sie im Osten sehr häufig die Rolle der Beschützer der Vorschriften der Religion gespielt und sind sie als Rächer der Verletzung dieser Vorschriften aufgetreten. Mit dieser Idee haben die Türken auch ihre Eroberungszüge in islamische Länder gerechtfertigt. Nach einer bei Maḥmūd Kašġarī berichteten Überlieferung soll Allah zum Propheten gesagt haben: „Ich habe im Osten ein Heer, welches sich Türken nennt. Wenn ich einem Volke zürne, dann schicke ich die Türken über dieses Volk". Wie die Berber, so wurden auch die Türken zuweilen in ihrer aufrichtigen Ergebenheit an den Islam zum Werkzeug der religiösen Reaktion gegen die Fortschritte der materiellen und geistigen Kultur. In diesen Zusammenhang gehört auch die große Anziehung, welche die islamische Mystik auf die Türken ausübte, die bis auf die jüngste Zeit auf die Nomaden einen weitaus größeren Einfluß besaß als die dogmatische Seite des Islams und sich in Mittelasien in strenger Übereinstimmung mit den Vorschriften der Orthodoxie befand. Dieser Seite der türkischen Kulturgeschichte wurde in letzter Zeit besondere Beachtung in der Türkei gewidmet. Prof. Köprülüzāde Meḥmed Fu'ād hat in seinen Werken erfolgreich

---

von Muḥammed ibn Qais verfaßten Werk über die türkische Sprache hat jetzt KÖPRÜLÜZADE M. FUAD bei Späteren überlieferte Fragmente festgestellt (vgl. OLZ. XXXI, 174b).

den Versuch unternommen, eine Verbindung zwischen den türkischen Mystikern Turkestans und den türkischen mystischen Orden Kleinasiens nachzuweisen.

Doch machen in der vormongolischen Zeit die muslimischen Türken keineswegs die ganze türkische Welt aus. Als die Türken in die iranischen Kulturgebiete eindrangen, waren sie ihrerseits den Anstürmen ihrer aus dem Norden drängenden Nachbarn ausgesetzt, der Kiptschak vom Irtysch aus, der Kirgizen vom Jenissei aus. Auf diese und andere Völker hatte zu jener Zeit der Islam und seine Kultur noch so gut wie gar keine Wirkung ausgeübt und sogar am Syrdarja gab es Ende des 12. Jahrhunderts noch nichtislamische türkische Gebiete. Die Bewegungen der beiden genannten Völker sind noch wenig bekannt und die Angaben der Quellen sind besonders hinsichtlich der Kirgizen spärlich und widerspruchsvoll. Wertvoll sind vor allem die Angaben der Handschrift TUMANSKIJ, nach denen sich das Nomadisieren der Kirgizen zu jener Zeit bis in die Gegend von Kaschgar und Aksu erstreckt hätte, wenngleich sich weder bei Maḥmūd Kašġari noch bei Gardīzi und nicht einmal in der Handschrift TUMANSKIJ bei der Aufzählung der im heutigen Semirjetschje lebenden Völker eine Erwähnung der Kirgizen findet.

Der endgültige Sieg des Islams im westlichen Teil der mittelasiatischen Steppe und in ganz Turkestan gehört schon der Zeit der Mongolenherrschaft an. Die mongolische Eroberung und die Gründung des mongolischen Reichs hat die Entstehung einer sehr ausgebreiteten Literatur mit sich gebracht. Unter den Werken dieser Literatur verdient besondere Beachtung das zu Beginn des 14. Jahrhunderts geschriebene Werk des Rašīdeddīn. Der allgemeine Nachrichten über die türkischen und mongolischen Stämme enthaltende einleitende Teil dieses Werkes ist eine überaus wertvolle Fundgrube von Materialien über die religiösen Vorstellungen, die Sitten und Gebräuche der mittelasiatischen Nomadenvölker. Nur aus den Worten Rašīdeddīn's wissen wir, daß für den Jäger das Nomadendasein als ebenso unerträgliche Sklaverei erschien wie für den Nomaden das seßhafte Dasein, daß der Schamanismus ur-

sprünglich die Religion der Jägervölker und nicht der Nomaden gewesen ist, und daß in der Zeit der Mongolenherrschaft diejenigen Schamanen als die mächtigsten und erfolgreichsten galten, die in den Ländern noch fortbestehenden Jägerdaseins lebten.

Rašideddīn hat sein Werk für die Mongolenchane geschrieben, aber von seiner Darstellung des Nomadentums und von der Neubelebung der nomadischen Traditionen unter dem Eindruck der mongolischen Kriegserfolge zogen nicht die Mongolen selbst, sondern die Türken Nutzen, unter denen die wenig zahlreichen in das westliche Mittelasien eingeströmten mongolischen Elemente allmählich aufgingen. Doch waren die Mongolen doch imstande gewesen, ehe sie ihre Nationalität aufgaben, die von ihnen angetroffenen einheimischen Lebensformen bedeutend zu verändern. So trat an Stelle der bei den alten Türken herrschenden Heilighaltung der Ostseite jetzt die bei den Mongolen übliche Bevorzugung des Südens. Die Türen der Jurten gehen heute so ziemlich in ganz Mittelasien nicht wie früher nach Osten, sondern nach Süden. In den Ländern, deren Bewohner jetzt Türkisch sprachen, lebten doch die Traditionen des Mongolenreiches fort: ein Anrecht auf den Thron wurde nur Nachkommen Čingizchans zuerkannt. Auch die Namen der Völker erfuhren Veränderungen: während der Name Kiptschak vor der mongolischen Eroberung das Volk bezeichnete, das in den Steppen des westlichen Mittelasiens und südlichen Rußlands saß, ist jetzt dieser Name als Bezeichnung dieses Volkes völlig verschwunden und das früher die Mongolen bezeichnende Wort Tatar ist zum Namen der türkisch redenden Bewohner des Wolgabeckens und der Krim geworden (in der russischen wissenschaftlichen Literatur ist eine Zeitlang die Bezeichnung „türk-tatarisch" im Sinne des heutigen „Türkisch" gebraucht worden). Eine Anzahl neuentstandener Nationen begann sich nach den Namen einzelner aus dem Hause Čingizchan stammender Chane zu benennen; so die bis heute bestehenden Özbeken und Nogaijer, ferner im Mittelalter die Tschagataijer, deren Name sich heute nur noch als Bezeichnung der mittelasiatischen türkischen Literatur-

sprache erhalten hat. Von den Özbeken sonderten sich die Kazaken, und zwar im 15. Jahrhundert unter der Regierung des Özbekenchans Abulḫair; sie erscheinen heute als ein von den Özbeken völlig abgesondertes Volk von einheitlicher Sprache und Sitte. Der Name Kiptschak kommt bei Özbeken und Kazaken nur mehr als Bezeichnung einzelner Stämme vor.

Die Neubelebung der nomadischen Traditionen konnte den Erfolg des Islams und seiner Kultur nicht beeinträchtigen. Der Islam hat sich vielmehr dank des Aufschwungs, den der Karawanenhandel im mongolischen Reiche nahm, im weitesten Ausmaß unter Türken und türkisierten Mongolen, ja sogar unter den wenigen Mongolen, die ihre Sprache beibehalten haben, ausgebreitet. Viele muslimische Städte entstanden in der Krim, wo es, soweit wir wissen, bis zum 13. Jahrhundert keine Mohammedaner gegeben hatte, und desgleichen an der Wolga; auch im Kaukasus machte der Islam große Fortschritte. Die frühere „Steppe von Kiptschak" wurde ein muslimisches Land. In dem Gebiet um Tobolsk, das noch heute der am weitesten gegen Nordosten vorgeschobene Posten des Islam ist, entstand ein mohammedanisches türkisches Fürstentum. An der Wolga und am Irtysch faßte der Islam so festen Fuß, daß er später in Zentralasien nicht nur vom Süden, sondern auch vom Norden aus weiter verbreitet wurde, was vor der mongolischen Eroberung vollkommen unmöglich gewesen war. Auch der an das eigentliche China grenzende Teil Chinesisch-Turkestans, wo vor der Mongolenzeit unter den Uiguren die Herrschaft des Buddhismus und des Christentums fest begründet erschien, hat sich ganz unter den Einfluß des Islams begeben. Auch hier muß man bekennen, daß so wie bei der Erforschung der vormongolischen Periode die wissenschaftlichen Fragen heute verwickelter sind als früher. Es ist bewiesen, daß trotz der Zerstörungen, die die Mongolen angerichtet haben, die erste Zeit der Mongolenherrschaft für alle Länder, die aus dem in der Mongolenzeit sich gewaltig entwickelnden Karawanenhandel und der mehr denn jemals vorher und nachher engen Kulturberührung zwischen Ost- und Westasien Nutzen ziehen konnten, eine Zeit der wirtschaftlichen und kulturellen Blüte

gewesen ist. Auch hier verfügt die Wissenschaft nicht über das Material, das sie brauchte. Von dem Buchara des 13. Jahrhunderts, von dessen Glanz die muslimischen und abendländischen Reisenden erzählen, ist nichts übriggeblieben. Den Ruinen der Städte an der Wolga und in der Krim begann man systematische wissenschaftliche Untersuchungen erst dann zu widmen, nachdem sie bereits ausgiebig geplündert worden waren. Die Fortsetzung der archäologischen Untersuchungen in diesen Gebieten ist neuerdings beschlossen und verspricht gute Erfolge, die aber mehr die allgemeine islamische Kulturgeschichte betreffen werden, denn entgegen einigen in letzter Zeit vorgebrachten Ansichten kann die Teilnahme der Türken und besonders der Tataren an dem allgemeinen kulturellen Leben kaum sehr bedeutend gewesen sein.

Schwere Schläge fügten dieser Kultur die politischen Wirren der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu, infolge deren die Städte entlang der Nordgrenze der islamischen Kulturwelt Mittelasiens fast vollkommen verschwanden. Bis zum 19. Jahrhundert konnte das kulturelle Leben, das im 13. Jahrhundert dort geherrscht hatte, nicht wieder erneuert werden. Immerhin konnte Mittelasien noch politische Gebilde wie das Reich des Timur und seiner Nachfolger und deren im einzelnen noch nicht genügend bekannte Bauwerke hervorbringen. Trotz der großen historischen Bedeutung der Regierung Timurs und trotz der für sie vorhandenen Fülle von Schriften und Denkmälern ist weder in türkischer noch in einer europäischen Sprache eine ausreichende Einzeldarstellung über Timur verfaßt worden[1]).

Noch weniger Beachtung hat man — abgesehen von der Geschichte des osmanischen Reiches — der jüngsten Geschichte der türkischen Völker geschenkt. Die Geschichte Mittelasiens schien in einer Zeit, da der kulturelle Primat an Europa über-

---

1) Inzwischen erschien L. Bouvat, *Essai de la civilisation timouride* in *Journ. Asiat.* CCVIII (1926) 193 ff. und Ders., *L'Empire Mongol (2ème phase)*, Paris 1927 (Hist. du Monde, publ. sons la direction de M. E. Cavaignac, t. VIII[3] („Wissenschaftlich wenig befriedigend" [Barthold]).

ging und Turkestan als am weitesten von Europa entfernter Teil der mohammedanischen Welt in dieser als das am meisten zurückgebliebene Land galt, einer Beachtung nicht wert zu sein. Und doch ist das Kulturleben Mittelasiens auch in diesen Zeiten mehr als man annimmt reichhaltig und wohlgeeignet, das Interesse jedes Historikers zu erwecken. In den Özbekischen Chanaten entfaltete sich eine ausgebreitete historische Literatur, wie sie bis dahin in Zentralasien kaum je bestanden hatte. Besonders in Fergana wurden großzügige Bewässerungsanlagen geschaffen, die alles, was vorher in dieser Hinsicht geleistet worden war, übertreffen. Das Leben in den Özbekischen Chanaten bietet ein abwechslungsreiches Bild von den Kämpfen der Traditionen des Nomadendaseins und Stammeslebens einerseits mit den Traditionen der islamischen Kultur andererseits. Obwohl die Quellen dafür ein reiches Material enthalten ist der Verlauf dieser Kämpfe bis auf den heutigen Tag noch fast völlig ungeklärt. Es gibt auch keine Schilderung der allmählichen Spaltung der Stämme, die aus der Tatsache ersichtlich wird, daß die Özbeken früher 32 Stämme und später 92 Stämme zählten, wobei wir das Datum dieser Veränderung ziemlich genau feststellen können: in einem Bericht über die 1756 erfolgte Thronbesteigung des ersten bucharischen Chans aus dem Hause Manqit, Muhammed Rahim, wird noch von 32 Stämmen gesprochen, während 1781 der Reichsverweser (Atalyq) von Buchara zum russischen Agenten Bektschurin bereits von 92 Stämmen spricht. Neben den Özbeken und den Kazaken, die sich in der Mongolenzeit gebildet haben, bestehen auch die älteren Völker, vor allem die Turkmenen und die Kirgizen, noch weiter fort. Von diesen haben die Kirgizen damals zuerst den Islam angenommen. Trotz ihrer dürftigen Kenntnisse von den Gebräuchen und Dogmen des islamischen Glaubens, waren die Kirgizen doch im Kampf mit den neuen mongolischen Eindringlingen, den Kalmüken, die in Mittelasien den letzten starken Nomadenstaat gegründet hatten, und die als fanatische Buddhisten sich nicht wie die schamanistischen Mongolen Dschingizchans dem Einfluß des Islams unterworfen hatten, Vorkämpfer des Islams. Durch

das Weiterleben der Erinnerung an diese Kämpfe erklärt sich das Aufkommen einer epischen Poesie bei den Kirgizen, wie sie sonst bei den Türkvölkern, abgesehen von den Nogaijern, in solchem Maße nicht vorhanden ist. Der Kampf mit den Kalmüken hat bei den Kirgizen die Erinnerung an ihr ganzes früheres historisches Leben so sehr verdrängt, daß sie nichts von ihren früheren Wanderungen mehr wissen, ausgenommen die Rückwanderung, die sie im 18. Jahrhundert nach dem Sturze des Kalmükenstaates aus Fargana nach Semirjetschje zurückführte. Was die Turkmenen, und zwar sowohl die in Turkestan verbliebenen als auch die nach Iran und Kleinasien ausgewanderten, betrifft, so weisen sie in Lebensgewohnheiten und Dichtung viele eigenartige Züge auf. Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war über die Poesie der Turkmenen nichts bekannt. Man darf annehmen, daß man durch weitere Forschungen neues Material über ihre Volkserzählungen und ihre auch im Volk verbreitete Kunstpoesie gewinnen wird. Unter allen türkischen Völkern sind es nur die Turkmenen, bei denen es nationale Dichter gibt. Einen solchen allen gemeinsamen besitzen sie in Maḫdūm Quli, obwohl sie nie in der Vergangenheit eine politische Einheit besaßen und trotz der häufigen Kämpfe zwischen ihren einzelnen Stämmen.

Damit erlaube ich mir meinen Überblick zu schließen, mit dem ich denen, die sich mit türkischer Geschichte als einem von der Weltgeschichte unablösbaren Teilgebiet befassen, zu zeigen versucht habe, wieviel wissenschaftliche Fragen hier noch der Lösung harren. Man muß hoffen, daß an der Bewältigung dieser Arbeit auch die Vertreter jener Völker Anteil nehmen werden, denen jetzt in dem weiten Raume von Kleinasien bis Tobolsk und Turfan die schwierige Aufgabe gestellt ist, sich unter Bewahrung ihres nationalen Erbes die europäische Kultur anzueignen.

Das ägyptische Märchen[1]).

Von **M. Pieper.**

Die Märchenforschung hat in den letzten Jahren einen gewaltigen Umfang angenommen. Da ist es eigentlich zu verwundern, daß gerade das Volk, von dem uns soviel Märchen erhalten sind, wie von keinem anderen Volke des Altertums, von den dazu vor allem Berufenen fast ganz vernachlässigt wird, um so auffallender, als nahezu alle hervorragenden Märchenforscher wenigstens über ein Märchen, das Brüdermärchen des Papyrus Orbiney, gearbeitet haben.

Allgemein unterscheidet man heute Märchenmotive und vollendete Märchen. Die letzteren enthalten sehr häufig, so auch in Ägypten, eine ganze Reihe von Motiven, so daß man den Eindruck erhält, eine ganze Zahl von Märchen seien hier miteinander vereint. Eine Übersicht über die ägyptischen Märchenmotive möchte ich zunächst geben, ohne hier Vollständigkeit erreichen zu wollen.

Das älteste Märchen, das uns erhalten ist, ist die sogenannte Geschichte des Schiffbrüchigen. Schon diese ist ein literarisches Kunstprodukt, in dem eine Reihe von Motiven (man könnte auch Märchentypen sagen) verarbeitet sind. Zunächst das Reisemärchen, das wir nach seinem berühmtesten Vertreter Sindbadmärchen nennen. Die Form eines solchen Märchens ist bekanntlich: Der Erzähler wird auf einer See-

---

1) Der folgende Vortrag, der auf dem Bonner Orientalistentag im vorigen Jahre gehalten wurde, mußte wegen Raummangel erheblich gekürzt werden, fast alle Literaturangaben mußten fortfallen. Ersatz dafür in meinem demnächst erscheinenden Artikel: Ägyptische Motive in dem von MACKENSEN herausgegebenen Handwörterbuch der Märchenkunde, Berlin, de Gruyter, 1929ff.

fahrt auf eine entlegene Insel verschlagen, besteht dort ein gefährliches Abenteuer und gelangt glücklich nach Hause. So ist es schon im ältesten europäischen Reisemärchen, der Polyphemgeschichte der Odyssee, so noch viel später in deutschen Sagen, wie Herzog Ernst und Heinrich der Löwe.

Im ägyptischen Märchen fehlt nun das wichtigste, die glücklich bestandene schwere Gefahr. Der Erzähler kommt eigentlich nur auf die Insel, um von dem Schlangenkönig zu hören, daß er gerettet und in zwei Monaten nach Hause gelangen wird. Es ist für jeden, der sich mit Märchen einigermaßen beschäftigt hat, offenbar, daß die eigentlich inhaltlose Form des Reisemärchens, die uns der Petersburger Papyrus zeigt, nicht die ursprüngliche sein kann, wir haben schon hier nicht die älteste Fassung des Märchens vor uns, sondern eine Umbildung zu einem Literaturwerk, was bei dem hochstehenden Charakter der Literatur des Mittleren Reiches nicht zu verwundern ist.

Es ist aber noch ein anderer Stoff verwertet. Der König der geheimnisvollen Insel ist eine riesige Schlange mit Menschenantlitz und Menschencharakter. Im Märchenstil würde man statt Schlange sagen: Drachenkönig, wie das auch in der neuesten Bearbeitung ägyptischer Märchen geschehen ist. Drachen und Schlangen sind zwar gewöhnlich recht böse Geister, aber nicht immer. In den neugriechischen Märchen ist der Drache völlig vermenschlicht, er mischt sich unter die Freier einer Prinzessin, er geht sogar in die Kirche und was dergleichen mehr ist. Die Schlangengestalt ist hier verschwunden, der böse Charakter allerdings geblieben. Dagegen in wendischen Märchen ist der Drache der freundliche Schutzgeist des Hauses, jedes Haus hat seinen Hausdrachen. Man sieht, diese Märchengestalt hat in der Phantasie der Völker gar mannigfache Formen angenommen.

Der Drache des ägyptischen Märchens, um diesen Ausdruck einmal zu gebrauchen, hat hier noch eine ganz eigentümliche Funktion. Er erzählt dem Schiffbrüchigen, daß seine ganze Verwandtschaft vom Feuer vertilgt ist (daß Götter sterben, ist in der Mythologie der verschiedensten Völker

etwas ganz Selbstverständliches) und — daß auch seine Tage gezählt sind. Denn wenn der Drachenkönig sagt: „diese Insel wird zur Flut werden“, kann das nach dem Zusammenhang des Ganzen nur heißen: diese Insel wird verschwinden und — ich mit. So ist es meines Wissens auch gewöhnlich aufgefaßt.

Das aber erinnert an so manche Geschichten vom Untergang von gewaltigen Wesen der Vorzeit, wie sie am großartigsten in der griechischen Sage von den Titanen gestaltet sind.

So zeigt sich schon bei dem ältesten erhaltenen Märchen, daß hier mehrere Motive vereint sind.

Noch ein weiteres Märchen haben wir aus dem Mittleren Reich, freilich aufs ärgste verstümmelt, die sogenannte Hirtengeschichte, von der sich ein Bruchstück auf der Rückseite eines Berliner Papyrus erhalten hat. Daß hier nicht mehr erhalten ist, ist einer der schwersten Verluste in der ägyptischen Literatur. Denn was da gestanden haben muß, kann nichts anderes gewesen sein, als die Geschichte von der Lorelei. Ein Hirt wird von einem schönen geisterhaften Weibe verfolgt; wir können nicht ersehen, ob und wie es ihm gelingt, ihr zu entfliehen. Der ernste Ton des erhaltenen, der so gut zu dem ganzen Charakter der Literatur des Mittleren Reiches stimmt, läßt kein gutes Ende erwarten.

Gegen Ende des Mittleren Reiches, vielleicht erst in der Hyksoszeit, ist die Berliner Märchensammlung des Papyrus Westcar entstanden[1]).

Der Westcar hat eine ganze Reihe Märchen enthalten.

1) Der Papyrus wird seiner Sprache wegen gewöhnlich in die Hyksoszeit gesetzt. Ich halte dies Argument für sehr zweifelhaft. Neuägyptische Formen tauchen schon gegen Ende des Mittleren Reiches auf, was wir aus der zweiten Hälfte der 12. Dynastie haben, trägt offiziellen Charakter und ist darum natürlich in der Literatursprache geschrieben, die ja bis in das Neue Reich hinein Geltung hatte (obwohl z. B. die große Neferhotep-Inschrift bereits nicht wenige neuägyptische Formen aufweist). Die ägyptische Literatur muß aber im Mittleren Reich einen Stilwandel erlebt haben. Die Rede des Cha-cheper-re-seneb zeigt deutlich, daß die alten Formen ausgeleiert waren, daß man nach neuen suchte. So kann sehr wohl schon im Mittleren Reich die Sitte aufgetaucht sein, in der Volkssprache zu erzählen. Die altklassischen Literaturen bieten dem, der danach sucht, Parallelen genug.

Das erste, das wir noch haben, ist die Geschichte von der Ehebrecherin. Die Entdeckung und Bestrafung erfolgt durch Zaubermittel. Die Geschichte wirkt etwas primitiv, wie auch die folgende. Da wird ein Zauberer berufen, um aus dem Nil einen Schmuck wieder heraufzuholen; er bringt das auch zustande. Ebenso erscheint nachher ein Zauberer, um an getöteten Tieren seine Kunststücke zu üben. Das alles wirkt, wie es hier erzählt wird, sehr altertümlich, wenn man vergleicht, wie solche Zauberkunststücke sonst im Märchen verwertet werden. Man denke nur an die deutschen Märchen. Da werden oft genug mit Zaubermitteln Tote auferweckt. Die das können, sind entweder Tiere, oder, wenn es Menschen sind, sind sie mit dem Schleier des Geheimnisvollen umgeben, alte Frauen oder Bettler o. dgl.

Hier ist der Zauberer ein Priester des Ptah von Memphis; es blickt also die uralte Form des Medizinmannes noch durch. Vielleicht liegt hier eine alte ägyptische Tempellegende zugrunde.

Noch etwas anderes gibt diesen Geschichten ihren eigentümlichen Charakter. Sonst begnügt sich nämlich das Märchen keineswegs damit, einfache Zauberkunststücke zu erzählen; die erscheinen nur als Vorläufer von etwas anderem oder als ein notwendiges Hilfsmittel, die Geschichte trotz des Todes des Helden weiterzuführen[1]).

Viel komplizierter ist die Schlußerzählung. Der Zauberer erzählt dem Könige von drei Kindern, die augenblicklich noch nicht auf der Welt sind, die aber dereinst das Haus des Cheops stürzen werden. Der König versucht die Kinder zu beseitigen. Hier bricht der Papyrus ab. Selbstverständlich war erzählt, wie die drei Kinder gerettet werden (sie tragen die Namen der drei ersten Könige der 5. Dynastie). Das alles ist mit dem zu vergleichen, was wir von Moses, von Cyrus, von Romulus usw. hören. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß man viele Jahrhunderte nachher sich noch über die Anfänge der 5. Dynastie unterhielt. Hier liegt eine Legende zugrunde, die noch im Alten Reich entstanden sein muß.

---

1) Für die Zaubermärchen nur ein Beispiel für viele: In der Geschichte vom gestiefelten Kater gibt es zwei Verwandlungen des

Aus der ägyptischen Glanzzeit, der 18. Dynastie, sind uns wenig Märchen erhalten, wie ja überhaupt die Literatur gerade dieser Zeit größtenteils verlorengegangen ist. Doch enthält die uns wenigstens einigermaßen erhaltene Geschichte der Eroberung von Joppe ein berühmtes Motiv, das man meistens das Habersackmotiv nennt. Das Motiv ist allbekannt. Es liegt uns in zwei Brechungen vor. Die eine ist: um ein Haus oder eine Stadt zu gewinnen, werden heimlich Feinde hineingeschmuggelt.

Für die Bekanntheit des Motivs brauche ich nur auf die Geschichten von Ali Baba und den 40 Räubern und auf die Sage vom Trojanischen Pferd[1]) zu verweisen, die im Grunde dasselbe bedeuten. Die zweite Form des „Habersackmotivs" ist die nächtliche Einschmuggelung zur Geliebten, die haben wir ebenfalls aus Ägypten, wenngleich das bisher noch nicht erkannt zu sein scheint; Kleopatra läßt sich in einem Sacke des Nachts zu ihrem Geliebten J. Caesar bringen. Daß diese letzte Königin Ägyptens ebenfalls der Mittelpunkt eines Märchenkranzes geworden ist, wird sich später noch herausstellen.

Weniger klar ist eine andere, uns wiederum nur bruchstückweise erhaltene Geschichte von dem Streit des thebanischen Königs Sekenenre und des Königs der Hyksos Apophis, wo sich der Hyksos in Auaris beschwert, daß die thebanischen Krokodile solchen Skandal machen. Parallelen finden sich in türkischen Erzählungen.

Zauberers: Die erste dient nur als Probestück zur zweiten, die die Katastrophe des Zauberers herbeiführt. Des weiteren vgl. für Zaubermärchen etwa die südamerikanischen Märchen bei Koch-Grünberg, Nr. 14 und 16. Die uns heute seltsam berührenden Äußerungen bei Bekanntwerden der Märchen, hier seien minderwertige Sachen überliefert (so hat sich zum Beispiel Wiedemann geäußert), erscheinen uns heute bis zu einem gewissen Grade berechtigt; wir finden hier ganz altertümliche Formen. Über die geradezu raffinierte Kunst, mit der alles zusammengearbeitet ist, muß ich auf meine Literaturgeschichte S. 57 verweisen.

1) Für das Motiv vgl. die inhaltsreiche Tübinger Antrittsvorlesung von Enno Littmann, Tausend und Eine Nacht in der arabischen Literatur; Tübingen 1923, S. 22ff. Weitere Belehrung verdanke ich dem Verf. mündlich.

Wir kommen zu den beiden berühmtesten Märchen Alt-Ägyptens. Ich stelle das kürzere, vielleicht auch ältere, voran, das Märchen vom „Verwunschenen Prinzen".

Es sind wieder zwei Stoffe miteinander verbunden. Der eine ist der von einem Königssohn, der unter fremdem Namen eine schöne Königstochter gewinnt, und dem der erzürnte Vater nachher die Einwilligung zur Heirat verweigert. Dieses Märchenmotiv ist in ganz eigentümlicher Form eingeschlossen in eine Geschichte von einem Königskind, dem es bestimmt ist, durch ein Krokodil, eine Schlange oder einen Hund zu sterben. Der Schluß ist wieder nicht erhalten, man hat ihn darum ergänzt. Da in dem erhaltenen Text noch steht (oder wenigstens deutlich zu erschließen ist), wie der Prinz vom Krokodil und von der Schlange gerettet wird, so haben Maspero, Erman u. a. gemeint, daß der Prinz durch den Hund stirbt, jedenfalls nehmen sie einen schlimmen Ausgang an. Dagegen hatte sich schon vor langen Jahren Georg Ebers gewandt, aber sein Widerspruch ist nicht beachtet worden. In neuerer Zeit hat sich v. Bissing auf Ebers Standpunkt gestellt. Für den, der sich etwas um Märchen umgetan, kann es schlechterdings nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß Ebers und v. Bissing recht haben, ja, noch mehr — man versteht nicht recht, wie die Ansicht von einem ungünstigen Ausgang sich überhaupt durchsetzen konnte.

Ziemlich am Schlusse des Erhaltenen sagt die treue Frau, als sie die böse Schlange getötet hat: „Siehe, der Gott hat eins von deinen Geschicken in deine Hand gegeben, er wird auch die andern in deine Hand geben." (Im Texte ist eine Lücke, aber das Fehlende läßt sich mit absoluter Sicherheit ergänzen.) Es ist völlig klar, daß der Fortgang des Märchens diesen Worten entsprochen haben muß. Der Prinz wurde gerettet; wahrscheinlich brachte der Hund ihn in Lebensgefahr, aber der Ausgang war ein guter. Vielleicht starb der Prinz, dann wurde er durch irgendeinen Zauber wieder lebendig, so etwas macht ja im Märchen keinerlei Schwierigkeiten.

Nun steht allerdings im Anfang der Geschichte der Satz,

daß der Prinz durch ein Krokodil, durch eine Schlange oder durch einen Hund sterben soll; aber braucht es wirklich noch Belege für die Tatsache, daß das Anfangsthema im Verlaufe des Märchens nur zu oft fallengelassen wird, daß der Ausgang ein ganz anderer ist, als es der Anfang erwarten ließ?

Wir haben es mit dem Motiv zu tun: Ein Königskind steht von seiner Geburt an unter dem Zwang finsterer Mächte und hat schwere Gefahren durchzumachen, wird aber (selbstverständlich) schließlich gerettet. So steht in einem neugriechischen Märchen der spätgeborene Königssohn unter der Gewalt eines Drachen, kommt aber schließlich von ihm frei; so wird im Dornröschen die Prinzessin verzaubert, aber nach einer Reihe von Jahren (es sind nicht in allen Fassungen 100, es kommen auch weniger vor) erlöst.

Ein derartiges Schicksalsmärchen ist auch unseres, es ist auch trotz der Verstümmelung sicher, wer den Prinzen befreit hat: die treue Frau. Damit ist bereits auf eine indische Parallele hingewiesen, das Märchen von der treuen Sawitri, das im indischen Epos Mahabharata steht und durch Rückerts Verdeutschung auch uns vertraut geworden ist. Sawitri entreißt ihren Gatten Satiawan dem Todesgott selber, dem der Arme verfallen war. Ähnlich wird auch hier erzählt gewesen sein, wie treue Liebe auch das Schicksal zwingt. In Indien ist die treue wie die ungetreue Frau ein Hauptgegenstand der Märchen, in Ägypten war es ganz gewiß ebenso.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Märchen vom verwunschenen Prinzen ist die Krone aller erhaltenen ägyptischen Märchen, die Erzählung von den zwei Brüdern im Papyrus Orbiney.

Hier sind eine ganze Reihe Märchenstoffe miteinander verarbeitet, in einer Weise, die einem verstorbenen Freunde, der ein leidenschaftlicher Märchenforscher war, helle Begeisterung auslöste.

Am Anfang haben wir das uns bereits geläufige Motiv vom ungetreuen Weibe, das aus der Josephsgeschichte, aber auch aus den indischen Jatakas sattsam bekannt ist. Hier tritt es gleich zweimal auf; die Schwägerin wie die Frau des

Bata suchen ihn zu verderben. Bei der letzteren schimmert noch etwas durch, was sicher uralt ist. Die Frau ist ein Göttermädchen; und eine Ehe zwischen einem Sterblichen und einer Göttin oder umgekehrt ist für den Menschen verhängnisvoll, wie das am deutlichsten die griechische Sage zeigt.

Aber neben diesem Motiv stehen andere. Zunächst das vom verborgenen Herzen. Es wäre gewiß außerordentlich lohnend, dieses Märchenmotiv einmal gesondert zu verfolgen. Seine Herkunft steht noch nicht fest. Es ist über den ganzen Erdenrund verbreitet; eine der grauenhaftesten Versionen steht bei dem chinesischen Dichter Pu-sung-ling, auch in Afrika und Amerika hat es sich gefunden.

Bata erhält das Götterweib zum Lohn für seine Standhaftigkeit; nach all den bekannten Parallelen müßte man annehmen, daß die Trennung der Ehe erfolgt, weil Bata irgendeine Bedingung, die von der Gottheit gestellt war, verletzt hat. So wie das Märchen uns vorliegt, ist hier eine brüchige Stelle, man versteht nicht recht, wie die Götter dem Bata zur Belohnung eine Frau geben, die ihn nachher treulos verläßt. Höchstwahrscheinlich hat der Verfasser des Brüdermärchens ein altes Motiv für seine Zwecke umgebogen.

Dann kommen im Brüdermärchen noch zwei bekannte Märchentypen vor, das Aschenbrödel- und das Machandelmotiv. Der König erkennt die ihm bestimmte Braut zwar nicht am Schuh, aber an der Haarflechte; derartige Veränderungen sind ja in verschiedenen Fassungen eines und desselben Motivs etwas ganz Gewöhnliches. Der arme Bata wird getötet, durch seinen Bruder wieder lebendig gemacht wie im Grimmschen Brüdermärchen, nur ist hier nicht ein rostig gewordenes Messer das Erkennungszeichen, sondern das im Kruge aufschäumende Bier.

Dann wird Bata als Stier an den Königshof gebracht; als Stier getötet, lebt er als Baum wieder auf und wird schließlich von seiner ungetreuen Frau aufs neue zur Welt gebracht. Das ist der uralte Glaube, daß einer noch nicht völlig sterben kann, solange noch ein Stück von ihm da ist.

All dies wird zusammengehalten durch eine Idee, die vom

ungetreuen Weibe, die in den Märchen der verschiedensten Völker teilweise ergreifende Geschichten hat entstehen lassen[1]).

Der Verfasser des Märchens zeigt trotz mancher Unebenheiten, zu denen er wohl durch den Stoff veranlaßt wurde, seine schriftstellerische Kunst. Wo es nötig ist, erzählt er in einem atemraubenden Tempo, an anderen Stellen, so namentlich im Anfang, weiß er auch zu pausieren. Dort steht eine wundervolle Schilderung des Landlebens mit allen Einzelheiten; wo der Verfasser geheimnisvoll wirken will, deutet er nur an, wie beim Zederntal; ich halte es schon darum für ein gänzlich verfehltes Unterfangen, das Zederntal auf der Landkarte suchen zu wollen.

So vollständig wie das Brüdermärchen ist uns leider keins überliefert. Einzelne Bruchstücke (auf Ostraka) lassen uns ein Märchen von einem unbestatteten Toten erschließen; ob der Tote, wie man erwarten sollte, sich auch dankbar erweist, ersehen wir nicht.

Damit ist so ziemlich erschöpft, was uns an Märchen in altägyptischer Sprache erhalten ist. Aber der Märchenschatz erfährt noch eine beträchtliche Erweiterung durch das in demotischer Sprache Überlieferte.

Da ist zunächst zu nennen der sogen. Setna-Roman. Er hat schon Einlagen, die aus der Fremde stammen, die Gestalten von Tantalos und Oknos finden wir hier. Aber die Hauptsache, die Erzählung von dem geheimnisvollen Buch, ist zweifellos ägyptisch, wenn sie auch in älterer Zeit in dieser krassen Form uns nicht entgegentritt.

Die Vorstellung von geheimnisvollen Büchern, mit denen wir Himmel und Erde versetzen können, tritt meines Wissens wohl nirgends so stark auf wie gerade in Ägypten, wo sie ja auch vollkommen erklärlich scheint[2]). Daneben taucht im

1) Für die seit Gardiner's Entdeckung einer Gottheit Bata allgemein gewordene Anschauung, es liege dem Märchen ein alter Mythus zugrunde, kann ich auch heute nur auf meine Literaturgeschichte verweisen (S. 80ff.). Ich glaube auch jetzt nicht daran.

2) In späterer Zeit gelangen Persönlichkeiten, wie Vergilius, in Besitz von geheimnisvollen Büchern z. B. Montanus' Gartengesellschaft.

Setna noch ein anderes Motiv auf, das sich anderswo weit ausgeprägter findet, das Spiel.

Setna spielt mit dem bisherigen Besitzer um das geheimnisvolle Buch und verliert, freilich gewinnt er das Buch nachher doch (ein Zeichen, daß dieser Zug erst nachträglich eingeschoben ist). Das ist ein Thema, das wir längst aus Herodot kannten, seit einigen Jahrzehnten kennen wir auch einen ägyptischen Text, der vom Spiel eines Toten mit seinem Gegner in der Unterwelt berichtet.

Auch das Weib, das Setna betört, hat seine Parallelen. Wir würden zunächst an die Gräfin von Orlamünde denken, die ihre Kinder tötet, weil sie glaubt, den Geliebten dadurch gewinnen zu können. Und das Ganze erweist sich am Schlusse als eine wirre Traumphantasie; als Setna sich verloren glaubt, erwacht er; alles Gräßliche war nur ein toller Spuk. Hier sehen wir einmal eine Form des Märchens, die man so gern als die Urform des Märchens hat erklären wollen. Dieses Märchen ist entstanden aus Traumvorstellungen.

Auf Traumvorstellungen bauen sich auch andere Geschichten auf, die in den Setnabüchern (es sind uns mehrere erhalten) stehen. Des Nachts wird König Thutmosis III (denn das soll doch wohl der König Men-cheper-re sein) nach Äthiopien geholt, um — fürchterlich verprügelt zu werden. Durch die Zauberkünste des Si-Osire geschieht es dem König von Äthiopien ebenso (oder vielmehr noch dreimal schlimmer). Darin steckt eine Burleske, die sich gegen den gefeierten Herrscher richtet. Daß Thutmosis III in der Volkssage fortlebte, können wir mit völliger Sicherheit sagen. Es wäre verwunderlich, wenn es anders wäre. Leben doch alle Helden des Altertums (um nur davon zu reden) im Volksmunde fort, David, Salomo, Themistokles, Alexander, Hannibal, Julius Caesar, Oktavian, Trajan usw. Es ist aber auch regelmäßig zu beobachten, daß das Volk gleichsam eine Erholung von seiner Bewunderung braucht. So gibt es Sagen, wo der große Kaiser Karl recht schlecht wegkommt (z. B. die Haimonskinder). Vom alten Fritz erzählt man sich heut noch Geschichten, in denen er direkt verulkt wird („De ol Fritz un

de Bessenbinner")[1]). Etwas ähnliches geschieht hier dem größten der Pharaonen.

Wenn der König von Äthiopien verlangt, die Weisen Ägyptens sollen herauskriegen, was in seinem Briefe steht, ohne ihn zu öffnen, so erwartet man dahinter, daß sonst der Ägypter sich dem Äthiopen unterwerfen müsse. Die erhaltene Version („wenn ihr es nicht erratet, werden wir die Schande Ägyptens aller Welt verkündigen") wirkt viel zu matt, ist auch gewiß nicht das Ursprüngliche. Hier steckt das Rätselmotiv dahinter, das wir aus dem Altertum aus der Achikargeschichte, sonst aus zahllosen Märchen aller Völker kennen.

In demotischer Sprache ist uns fast alles erhalten, was wir von altägyptischen Fabeln haben. Aus älterer Zeit ist bisher nur eine Fabel bekannt, auch sie ist nur verstümmelt überliefert. Es ist die bekannte Fabel des Menenius Agrippa, hier in der Form vom Streit des Leibes und des Kopfes. In das Gebiet der Fabel wird man auch rechnen müssen die bekannten Zeichnungen der satirischen Papyri von London, Turin, Kairo (dazu auch ein Ostrakon in Berlin). Was diese eigentlich bedeuten, wird sich erst feststellen lassen, wenn sich zu den Bildern ein Text finden sollte.

Diese wenigen Spuren genügen zur Bestätigung des ja an und für sich selbstverständlichen Satzes: bei einem so tierliebenden Volk wie den Ägyptern ist die Tierfabel von Anfang an heimisch gewesen und nicht erst von außen gekommen. Auch von der Pflanzenfabel zeigen sich in Ägypten Spuren; und so gilt auch hier nicht mehr, was einst HERMAN DIELS meinte, daß die Pflanzenfabel in Babylonien entstanden sei. Die Fabel tritt bei den verschiedensten Völkern gleichzeitig auf, und es ist müßig, ihr Ursprungsland zu suchen.

Eine künstlerische Verarbeitung der Fabel haben wir dann in dem letzten größeren Literaturwerk, das wir aus Ägypten haben, dem Leidener Papyrus, dessen Erschließung das Verdienst WILHELM SPIEGELBERG's ist.

Es sind allbekannte Themen, die angeschlagen werden:

1) Vgl. WISSER, Plattdeutsche Volksmärchen, S. 100.

vom Löwen und der Maus, vom Löwen und den Schakalen, beide mit der Moral, daß auch der Schwache dem Mächtigen helfen kann, daß auch der Mächtige nicht alleinstehen darf. (Daß auch das gegensätzliche Thema, daß der Kleine dem Großen schaden kann, bekannt war, lassen griechische und modern-ägyptische Geschichten vermuten, s. weiter unten.) Daneben die tiefsinnigste Geschichte des Papyrus: ein Tier frißt das andere, auch der Mächtigste kommt an die Reihe. Dies wird zwei Vögeln mit dem merkwürdigen Namen Seh- und Hörvogel in den Mund gelegt; auch hier brauchen nicht erst Parallelen angegeben zu werden. Und schließlich noch das Thema vom Geier und der Katze, die sich gegenseitig den Schutz ihrer Jungen geloben. Das Gelübde wird gebrochen, leider läßt sich nicht ersehen, von wem. Das alles eingerahmt in den uralten Mythus vom „Sonnenauge, das in der Fremde war", von der gewaltigen, löwengestaltigen Göttin Tefnut, die sich mit den anderen Göttern verzürnt hatte und in die Fremde gezogen war. Sie wird vom Gotte Thoth, der hier als Affe erscheint, zurückgeholt. Die Fabeln dienen dem Affen, um seine Philosophie — anders kann man es nicht nennen — zu entwickeln, die in dem Satze gipfelt, daß jedes Wesen, auch die Götter, in der Heimat wurzelt. Die Fabel ist nicht Selbstzweck, sie dient einem größeren Zusammenhang. Zum letzten Male zeigt der Ägypter, wie er das, was im Volke erzählt wurde, künstlerisch verwerten kann. Er ist seiner besten Vorgänger wert, dieser Schlußstein der ägyptischen Literatur.

Zu erwähnen wäre dann noch der Anfang einer Geschichte vom König Amasis, die mit seiner Trunkenheit anfing und anscheinend endete wie Figaro und Almaviva.

Zu diesen uns ägyptisch überlieferten Stoffen kommen nun noch die Erzählungen, die als ägyptisch bei griechischen Schriftstellern überliefert sind. Ich beschränke mich darauf, die drei berühmtesten zu nennen, das Schatzhaus des Rhampsinit bei Herodot und die Geschichten vom Traum des Nektanebos und vom Zauberlehrling, die uns in einem Leidener Papyrus sowie bei Lucian erhalten sind.

Was ich anführte, genügt wohl schon, um zu zeigen, welch eine Fülle von Märchenstoffen uns aus dem alten Pharaonenlande erhalten ist. Wieviel mag wohl dagewesen sein, und sollte aus diesem Schatze gar nichts zu anderen Völkern gedrungen sein?

Im folgenden kann selbstverständlich nur eine Auswahl von Parallelen geboten werden als Anregung zu weiterer Forschung.

Wenn wir zunächst im Nillande bleiben, so zeigen sich auffallende Ähnlichkeiten bei den Geschichten von den ältesten Mönchen aus der Thebais. Wenn der heilige Antonius vom Teufel arg heimgesucht und gräßlich verprügelt wird, so erkennt man ohne Mühe den bösen Dämon wieder, unter dem Thutmosis III zu leiden hat. Und wenn derselbe Heilige vom Teufel in der Gestalt eines schönen Weibes heimgesucht wird, so entdeckt man unschwer die schöne Teufelin aus dem Setna-Roman unter der christlichen Verkleidung.

Ägypten am nächsten liegt Israel. Da ist schon längst ein Zusammenhang der Josephsgeschichte mit dem ägyptischen Brüdermärchen vermutet. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß hier zwei Geschichten zusammengelegt sind. Die elohistische Quelle läßt Joseph gleich zum Gefängnisaufseher aufsteigen. Dort findet er den Bäcker und Mundschenk des Pharao, durch die er dem König bekannt wird. Von Josephs Erniedrigung durch die ehebrecherische Frau weiß diese Quelle nichts. In der jahwistischen Quelle dagegen ist das Weib Potiphars eingeführt. Dort kommt Joseph nicht als Aufseher, sondern als Verbrecher ins Gefängnis. Bekannt genug ist wohl, wie in talmudischen und arabischen Quellen die Erzählung weiter ausgeführt wurde, wie das in der Bibel namenlose Weib den Namen Suleika erhielt usw. Die Quelle, die uns die ausführlichere Erzählung gibt, ist der Jahwist; aber man steht ja längst nicht mehr auf dem Standpunkt, daß die elohistische Überlieferung in jedem Falle die jüngere sein müsse. Nach allen Grundsätzen der Literarkritik ist sie hier die ältere, die Erzählung von der Ehebrecherin zeigt sich deutlich als Einschiebsel, es ist nachher von ihr gar keine

Rede mehr, was man doch erwarten müßte; deshalb haben die späteren jüdischen Fortsetzer die Lücke auch sehr wohl empfunden und auszufüllen versucht.

Bei dem engen Zusammenhang zwischen Ägypten und Israel, dem engen Zusammenhang gerade dieser Geschichten mit dem Nillande ist in der Tat wahrscheinlich, daß die Ehebrecherin, ein fremdes Element in der Josephnovelle, aus Ägypten übernommen wurde. Weitere Einflüsse ägyptischer Erzählungsliteratur auf das Alte Testament haben sich bisher nicht ermitteln lassen, für das Neue Testament ist wenigstens für das Gleichnis vom reichen Manne und armen Lazarus die ägyptische Herkunft von Hugo Gressmann wahrscheinlich gemacht worden.

Von Israel nach Griechenland.

Wir haben eine griechische Fabel vom Streit zwischen Adler und Mistkäfer[1]). Hierzu macht der einst beste Kenner antiker Fabelwelt, Otto Crusius, auf eine ganze Sippe griechischer Fabeln aufmerksam, deren Held der Skarabäus ist. Crusius leitet diese Fabeln aus Cyrene, also indirekt aus Ägypten, her. Dafür könnte sprechen, daß gerade der Skarabäus, wenn auch in parodistischer Weise, hier mit der Götterwelt in Verbindung gebracht wird, also, was man so häufig findet, religiöse Vorstellungen ins Lächerliche gezogen. So etwas gibt es natürlich bei allen Völkern, aber daß gerade der Skarabäus, der wohl im ganzen Mittelmeergebiet vorkommt, aber in Griechenland doch keine sonderliche Rolle spielt, hier sooft erscheint, läßt für Ägypten sprechen, zumal das Tier auch in den modernen ägyptischen Märchen mit Geistern im Bunde erscheint[2]).

Auch eine Löwengeschichte, die uns griechisch überliefert wird, läßt auf Zusammenhänge mit Ägypten schließen. Zu dem wunderlichen Heiligen Apollonius von Tyana wird

---

1) Halm, Fabulae Aesopicae Nr. 7, dazu Crusius in der Einleitung zu Kleukens, S. XIV.

2) Hugo Lindemann, Die 7 Schlösser des Melik Schah; Potsdam 1926, S. 51ff., eine unglaublich drastische, aber für ihre Heimat recht bezeichnende Erzählung.

in Ägypten ein Löwe von wunderbar zahmem Wesen geführt. Apollonius, vor dem das Tier kniet, erkennt in ihm die Seele des alten Ägypterkönigs Amasis, und übergibt das Tier den Priestern zur Verehrung. Da fühlt man sich an die Märchen des Leidener Papyrus erinnert. Dort ist der Löwe (richtiger die Löwin) eine der Verkörperungen der Göttin Tefnut. Daß der Löwe in Ägypten auch Verkörperung des Königs ist, ist eine sattsam bekannte Tatsache. In der Geschichte von Apollonius ist damit die Lehre von der Seelenwanderung verbunden, die wir vor wenigen Jahren noch für Ägypten ablehnten; heute geben wir zu, daß sie in der Spätzeit bestanden haben kann. Daß gerade Amasis hier erscheint, zeigt, daß auch dieser König Mittelpunkt eines Sagenkranzes gewesen ist. (S. die demotische Erzählung oben, S. 155.)

In all diesen Fällen ist, wie offen ausgesprochen werden muß, eine Entscheidung heute noch nicht möglich. Auf festerem Boden stehen wir, wenn wir uns Herodot zuwenden. Das Motiv vom Schatzhaus des Rhampsinit findet sich auch in der Geschichte von Trophonius und Agamedes in Lebadeia. Wilamowitz hat vor langen Jahren den Zusammenhang festgestellt und wahrscheinlich gemacht, daß einer der Spätlinge des Epos, Eugammon von Kyrene, der Vermittler ist.

Die spätgriechische Novellistik kennt auch eine Geschichte vom falschen Gott als Bräutigam: Ein Jüngling betört ein Mädchen, indem er sich als Gott ausgibt. Daß dieses Motiv letzten Grundes auf Ägypten zurückgeht, hat Otto Weinreich in einem eigenen Buche erwiesen. Es ist die Geschichte vom letzten nationalen König Nektanebos II, der unerkannt zur Mutter Alexanders des Großen kommt und unter der Maske des Gottes Ammon mit ihr den Helden zeugt, der Ägypten von der Perserherrschaft befreien soll. Das ist selbstverständlich nicht griechisch, sondern ein Produkt ägyptischen Nationalstolzes, der es nicht ertragen konnte, daß der Heldenjüngling fremder Herkunft sein sollte. Ähnliches ist bis in die neueste Zeit vorgekommen. Daß der König Sohn eines Gottes ist, ist für Ägypten selbstverständlich. Es gibt einen uralten Mythus, wie ein ägyptischer Gott (in unserem

Falle Amon) sich der ägyptischen Königin naht und mit ihr den künftigen König zeugt, wir kennen ihn vor allem aus dem Tempel der Hatschepsowet in Der el Bahri.

Noch eine andere Geschichte von Nektanebos ist uns in einem Leidener Papyrus überliefert[1]). König Nektanebos hat einen wunderbaren Traum. Er sieht die Göttin Isis, vor der sich der Gott Onuris beklagt, daß sein, des Onuris, Tempel zu Sebennytos völlig verfallen sei. Als der König erwacht, hat er natürlich nichts eiligeres zu tun, als den Tempel renovieren zu lassen: er beauftragt mit der Arbeit Petisis. Eines Tages gehen beide, König und Bildhauer, im Tempel spazieren, da, am 5. Athyr, sieht der König ein Mädchen, die schönste der 14, die zum Tempeldienste bestimmt waren. . . . Der Papyrus bricht ab. Wie ging es weiter? MASPERO hat vermutet, daß sich eine ähnliche Verführungsgeschichte anschloß wie im Setna-Roman (s. S. 152). Das ist sehr möglich. Dann wäre das Ganze eine späte Umbildung eines echt ägyptischen Schemas. Der Anfang — der König träumt, ein Tempel sei verfallen — schließt sich in der Form eng an altägyptische Geschichten an; es braucht z. B. nur die Sphinxstele erwähnt zu werden. Da wäre es nun gerade höchst interessant, zu erfahren, wie dieser alte Typus zu einer Liebesnovelle verarbeitet wurde. Einstweilen können wir natürlich auch nicht sagen, ob die andere Geschichte vom Trug des Nektanebos mit der Erzählung des Papyrus zusammenhing. Wie es scheint, gab es eine ganze Gattung, die man etwa überschreiben könnte: Königliche Liebesabenteuer. (S. das Bruchstück der Amasisgeschichte, oben S. 155.)

Bei Herodot steht die Novelle vom Hause des Kypselos, deren Schönheit vor mehr als 50 Jahren zum ersten Male ERDMANNSDÖRFER offenbarte[2]). Dem Kypselos, dem Vater

1) Auffallend ist, daß gerade dort keine Zusammenhänge festzustellen sind, wo wir es erwarten sollten, beim 4. Buch der Odyssee und bei Euripides' Helena. Beide Gedichte enthalten nicht eine Spur von ägyptischem Gut, was für die Beurteilung der Zeit der Odyssee und des Charakters euripideischer Dichtung nicht unwichtig ist.

2) ERDMANNSDÖRFER, Das Zeitalter der Novelle in Hellas' Schriften, Bd. II, S. 1ff.

des korinthischen Tyrannen Periander, wurde bei seiner Geburt das Orakel zuteil, er werde das herrschende Regiment der Stadt stürzen. Die Bacchiaden, die das Regiment in Händen hatten, beschlossen, ihn umzubringen. Die erschreckte Mutter verbarg das Kind in einem Mehlkasten, wo es vor Nachstellungen verschont blieb.

Ivo Bruns, der vor 30 Jahren die Erzählung feinsinnig analysiert hat, bemerkt, daß dieses Motiv gar nicht in den Rahmen der Erzählung hineinpasse[1]). Herodot erzählt, wie die Mörder das Kind in seinem Versteck finden, wie aber sein sonniges Lächeln die Mörder entwaffnet. Dazu bemerkt Bruns mit Recht: „Derjenige, der diese sonnige Szene erdacht hat, hielt Kypselos, den Ladenmann, sicher für einen gottbegnadeten Menschen. Und dazu paßt nun gar nicht, daß dieser Kypselos sich zu einem finsteren Tyrannen entwickelt.“ Die Forschungen der letzten Zeit haben uns mancherlei Aufklärung über das lachende Sonnenkind gebracht. Ein uralter Mythus liegt zugrunde; in die Kypselosgeschichte paßt dieser Zug nicht hinein. Und wenn man sieht (s. oben S. 146), wie von der Kindheit der Könige der 5. Dynastie etwas ganz Ähnliches erzählt wird — hier ist es kein Mehlkasten, sondern ein Getreidehaufen —, so kann wohl über den ägyptischen Ursprung dieses Motivs kein Zweifel bestehen.

Jeder kennt die Geschichte von Peleus und der Meergöttin Thetis. Die ursprüngliche Sage erzählte (und die Darstellungen der Vasenbilder treten hinzu), daß Peleus seine Braut, genau wie die Helden zahlloser deutscher Märchen und Sagen, mit Gewalt gewonnen habe. In den Wolken des Aristophanes steht eine andere Version. Da ist Peleus ein braver Jüngling, der zum Lohn für bewiesene Keuschheit die Hand einer Göttin erhielt, die ihn nachher dann wieder verließ. Das ist eine völlige Umdichtung der alten Sage, und die Übereinstimmung der neuen Form mit dem Brüdermärchen des Papyrus Orbiney ist so auffallend, daß man kaum anders kann, als eine Übertragung des ägyptischen Märchenstoffes anzunehmen.

1) Bruns, Das literarische Porträt der Griechen, S. 113.

Diese Stoffe sind in der Zeit nach Griechenland gelangt, als sich zum erstenmal seit mykenischer Zeit das Nilland den Griechen öffnete, während der 26. Dynastie. Das folgende deutet auf Wanderungen ägyptischer Geschichten in hellenistischer Zeit. Wie damals Griechisches sich mit Orientalischem verschmolz, ist allbekannt; es ist aber sehr schwer, zu bestimmen, wo jedes einzelne Motiv herkam. Die Geisteskultur dieser Zeit war längst international; Ägyptisches, Babylonisches, Griechisches durchdrangen sich in jeder Beziehung. Das war natürlich auch früher schon der Fall gewesen, aber so stark wie jetzt war der kulturelle Synkretismus doch noch nie gewesen[1]). Wenn in dem sogen. Alexander-Roman, der letzten Grundes in Alexandria entstanden sein muß[2]), Alexander in der asiatischen Wüste eine Inschrift des Sesonchosis, d. h. des ägyptischen Eroberers Sesostris, findet, wenn seine Taten in Parallele gestellt werden mit denen der Semiramis, so hat der Verfasser gewiß keine Ahnung mehr, was ägyptisches, was babylonisches, was sonstiges Gut ist. So ist denn bald Babylonien, bald Ägypten die Heimat aller möglichen Wundergeschichten. Bei dem Fabeldichter Babrius, der nach der einen Annahme ein Alexandriner, nach der anderen ein im Osten lebender Römer ist, steht die Annahme, Syrien sei die Heimat aller Mythen und Fabeln überhaupt. So etwas ist natürlich völlig wertlos.

Es gibt aber doch Märchenstoffe, deren Ursprung sich mit Sicherheit aus Ägypten herleiten läßt. In Lukians Philopseudes steht der Stoff zu Goethes „Zauberlehrling". Da

---

1) Es ist für mich ebenso klar wie für Crusius und Wilamowitz, daß, wenn Orient und Griechenland übereinstimmen, der Orient nicht ohne weiteres der gebende Teil gewesen sein muß. Auch griechische Geschichten sind nach dem Osten gewandert, was bei Beurteilung der herodoteischen Geschichten berücksichtigt werden muß. Vgl. Crusius, Einleitung zu Kleukens, S. LXII, Anm. zu S. XVIII; Wilamowitz in dem Aufsatz im XXV. Bde. des Hermes über Plutarchs Gastmahl.

2) Daß der Alexander-Roman in Alexandrien entstanden ist, hatte schon vor Jahrzehnten Zacher in seinem Buche über Pseudo-Callisthenes angenommen, Kroll in dem Pauly-Wissowa-Artikel Callisthenes kommt trotz aller Meinungsverschiedenheiten zu demselben Resultat.

heißt es: „Als ich mich als junger Mann in Ägypten aufhielt, fuhr ich nach Koptos, um den wunderbaren Laut der Memnonssäule zu hören. Auf der Rückfahrt war ein Mann aus Memphis auf dem Schiff, der die ganze Weisheit Ägyptens kannte. Er soll 23 Jahre in den unterägyptischen Grüften gelebt haben und von Isis selbst in der Magie unterwiesen sein.“ Das ist, wie bei diesem Ahnherrn der Journalistik nicht anders zu erwarten, eine wunderliche Mischung von echter Überlieferung und journalistischer Phantasie. Ohne weiteres denkt man an den Setna-Roman, in dem gerade Koptos eine so merkwürdige Rolle spielt; eine ähnliche Geschichte liegt hier gewiß zugrunde. All diese Zaubergeschichten der sterbenden Antike weisen nach Ägypten. Lucian müßte von orientalistischer Seite einmal gründlich durchforscht werden, bisher ist hier wenig geschehen.

Man sucht vor allem nach den Quellen der berühmten „Wahren Geschichte“, die uns allen, wenn nicht aus Lucian, so aus Münchhausen vertraut ist. Aber hier versagen unsere Quellen vorläufig. Die griechischen Reiseromane (Lucians Werk ist eine Parodie von ihnen) benutzen die Schilderung fremder Länder und Völker, um politische Systeme zu entwickeln, oder als Hintergrund einer sentimentalen Liebesgeschichte; das ist ganz etwas anderes als die ägyptische Geschichte vom Schiffbrüchigen. Bei den Griechen ist die Reiseschilderung nichts als eine Einkleidung, die man sich auch wegdenken kann; in der ägyptischen Geschichte ist beides organisch verbunden.

Von Griechenland gehen wir nach Arabien. Man hat nach ägyptischen Vorbildern in der berühmten Sammlung: „Tausend und eine Nacht“ gesucht, die ja in Ägypten ihre letzte Redaktion erhalten hat. Aber gerade hier hat es die Forschung außerordentlich schwer, aus dem riesigen Material, an dem so viele Völker mitgearbeitet, altägyptisches Gut herauszufinden. Es ist das für jeden, der sich mit dem mittelalterlichen Ägypten beschäftigt hat, auch nicht allzu verwunderlich. Es ist beinahe unmöglich, in den Gegenständen des täglichen Lebens, so in der mittelalterlichen Keramik, altägyptische

Motive herauszufinden, und doch sagt man sich: bei dem konservativen Charakter gerade dieses Volkes muß etwas dasein, das auf ferne Vergangenheit hinweist. Ebenso in den Geschichten, die dort in den Kaffeehäusern erzählt wurden. Mit größter Mühe entdeckt man in den in den letzten Jahrzehnten gesammelten Erzählungen einige ägyptische Anklänge, ich habe oben (S. 157) darauf hingewiesen. So wird man sich bis auf weiteres den Ausführungen des bedeutendsten Kenners Enno Littmann anschließen müssen, daß das Suchen nach altägyptischen Motiven bisher fast ohne jeden Erfolg war.

In der Geschichte von Seyn-el-Asnam und dem König der Geister glaubt man das Fayum zu erkennen. Das Schloß des Geisterkönigs befindet sich einige Tagereisen von Kairo, der Held muß von einem dämonischen Fährmann über einen See hinübergerudert werden. Man denkt dabei unwillkürlich an den Birket el Karun und das Kasr auf seiner Nordseite, eine Gegend, die, wie jeder, der sie gesehen, bestätigen wird, allerdings den rechten Hintergrund für ein Märchen abgibt.

Wenn in der Geschichte von den Lastträgern der eine in einen Affen verwandelt wird und dann wegen seiner fabelhaften Schreibkunst Erstaunen erweckt, so denkt man sofort an den ägyptischen Schreibergott Thoth, der regelmäßig als Affe dargestellt wird. Aber das ist einstweilen alles.

Ein paar Worte der Welt der slawischen Völker. Hier kann ich erst recht nur Hinweise auf Schätze geben, die noch zu heben sind.

Aus Sibirien ist uns ein Märchen überliefert von Peter dem Großen, einem der russischen Nationalhelden. Nachdem er alles in der Welt gelernt, fehlt nur noch ein Handwerk, das Stehlen. Auch das lernt er, und zwar ausgezeichnet. Mit einem Gefährten dringt er in das Schatzhaus eines Königs ein; eine Nacht um die andere wird der König erleichtert. Schließlich gerät sein Gefährte in eine raffiniert gelegte Falle. Peter trennt ihm, um einer Entdeckung vorzubeugen, das Haupt vom Rumpfe und bringt es der Frau des Verunglück-

ten, gibt ihr auch einen guten Rat, wie sie vor den Häschern des Königs unentdeckt bleiben kann. Der kopflose Leichnam wird an einen Baum gehängt. Peter macht die Wärter betrunken, rasiert sie zum Spott und eilt mit dem Leichnam davon. Vergeblich sucht der König des Diebes habhaft zu werden; seine Tochter soll ihm helfen, den Spitzbuben zu entdecken. Peter geht zum Schein in die gestellte Falle, benutzt aber nur die Gelegenheit, die Prinzessin zu verführen. Das weitere braucht hier nicht erzählt zu werden.

Ich brauche nicht zu sagen, welches Märchen hier vorliegt. Doch ist das russische Märchen erst vor etwa dreißig Jahren aufgezeichnet worden, so daß mit einer Möglichkeit der Übertragung der Rhampsinitgeschichte erst in neuester Zeit zu rechnen ist, wie etwas ganz ähnliches Maspero noch im heutigen Ägypten beobachtet hat. Natürlich kann eine Übertragung auch früher erfolgt sein, da das Märchen sich auch in lateinischen Texten des Mittelalters und in den Novellenbüchern der Renaissance findet.

Anders steht es aber mit der folgenden Erzählung. Der Held des Märchens, der Mesnerssohn Iwan, kommt zu einem Fürsten, der mit dem türkischen Sultan im Kriege liegt. Durch seine Heldentaten macht er sich bei dem Fürsten so beliebt, daß er ihn mit seiner schönen Tochter, die der türkische Sultan zum Weibe begehrt, verheiratet. Der Sultan schleicht sich als Bettler in die Stadt, die Frau liefert ihm das geheimnisvolle Schwert ihres Mannes aus, damit wird Iwan getötet. Er hatte seinem Vater, als er auszog, sein zweitbestes Roß zurückgelassen und ihm gesagt, im Falle seines Todes würde das Roß bis an die Knie im Blute stehen. Bei Iwans Tode tritt das nun ein; der Vater zieht aus, findet den toten Sohn und macht ihn wieder lebendig. Der wiedererstandene Iwan sinnt auf Rache, er verwandelt sich in ein Roß und läßt sich an den Hof des Sultans führen. Der Sultan kauft das wunderbare Roß; seine Frau merkt, daß es ihr verwandelter Gatte ist und läßt es in Stücke hauen. Die Magd nimmt Blut aus dem Kopf des Rosses und wirft das unter die Stiere des Sultans; es entsteht ein Stier mit goldenem Fell. Wieder merkt

die Treulose, wer der Stier ist und läßt ihn töten. Aus dem Kopf des Stieres wächst nicht ein Persea-, aber ein Apfelbaum. Auch der wird umgehauen, ein Span fällt in einen Teich, verwandelt sich in einen Enterich, und der wieder in Iwan, der endlich an dem treulosen Weibe seine Rache nimmt.

Das ist, daran kann kein Zweifel sein, eine Umwandlung des Orbiney. Nun ist zu beachten: die russische Erzählung ist uns schriftlich überliefert in der Sprache des 17. Jahrhunderts, also ist eine direkte Kenntnis des Papyrus Orbiney ausgeschlossen. Und die treulose Königin wird hier ausnahmsweise mit Namen genannt, mit einem Namen, der weder russisch noch türkisch ist. Die Dame heißt Kleopatra.

Ich denke, wir lernen hieraus zweierlei, daß in der römischen Kaiserzeit oder später ägyptische Märchen über Griechenland nach Südrußland gewandert sind, und daß die Gestalt der letzten ägyptischen Königin von Sage und Märchen umrankt war (vgl. auch S. 147).

Als letztes Märchenland sei Indien genannt, das Land, das solange als die Heimat des Märchens gegolten hat, manchen vielleicht heute noch dafür gilt. Hier ist es nun gelungen, direkte Beziehungen mit Ägypten festzustellen.

Auf einem Kruge des Berliner Museums findet sich in demotischer Sprache eine Fabel von der Schwalbe und dem Meere. Das Meer soll, als die Schwalbenmutter sich eine Weile entfernen muß, auf die Jungen achten. Als die Jungen trotzdem verschleppt werden, trinkt der Vogel das Meer aus.

Dieselbe Fabel findet sich nun, wie Spiegelberg dargelegt hat, im Pantschatantra, nur ist es dort nicht die Schwalbe, sondern der Strandläufer, was aber daran nichts ändern kann, daß wir beidemal dieselbe Geschichte vor uns haben. Spiegelberg hat völlig richtig ausgeführt, daß eine gleichzeitige Entstehung einer so seltsamen Fabel an zwei Orten nicht denkbar sei. Einer muß entlehnt haben, es fragt sich nur, wer? Die ägyptische Geschichte läßt sich nur nach dem Charakter der Schrift datieren: 1. Jahrhundert n. Chr. Bei der indischen Version ist, wie bei den indischen Literaturwerken in der Regel, die Zeit sehr unsicher. Der erste Kenner des Pantscha-

tantra nimmt als Zeit für die Entstehung der Sammlung das 2. Jahrhundert v. Chr. an, hat aber bei seinen Fachgenossen entschiedenen Widerspruch gefunden; soviel ich sehe, gilt als wahrscheinlichstes das 2. Jahrhundert n. Chr.

Selbst wenn die Sammlung des Pantschatantra jünger wäre als die ägyptische Überlieferung, könnte die in Rede stehende Fabel sehr wohl mehrere Jahrhunderte älter sein. Hier ist also nicht weiterzukommen.

Aber die ägyptische Überlieferung gibt uns selbst einen Anhaltspunkt. Danach stammt das Märchen aus der Fremde, es wird von einem arabischen Fürsten an den Empfänger mitgeteilt. Das ergibt der Text, trotz Spiegelberg's Einwendungen. Und nun sehe man sich eine indische Fabelsammlung an, um zu erkennen, wes Geistes Kind wir vor uns haben. Eine Schwalbe, die das Meer austrinkt, das ist eher indische als ägyptische Phantasie. Diese Fabel wird man als von Indien nach Ägypten gewandert ansprechen müssen. Und zwar dürften wir hier die indische Urform haben, das Pantschatantra bringt bereits eine erweiterte Form.

Daß in hellenistischer Zeit zwischen Indien und Ägypten Beziehungen bestanden, ist längst keine Vermutung mehr. König Asoka erzählt, daß er Glaubensboten auch in das Ptolemäerreich entsandt habe. Ägyptische Kunstformen sind in hellenistischer Zeit nach Indien, vielleicht auch weiter gelangt. Nach einer alten Überlieferung soll das Schachspiel von Hermes erfunden und von Alexander nach Indien gebracht sein, die griechische Göttersage weiß aber von Hermes als Erfinder des Brettspiels nichts, wahrscheinlich verbirgt sich dahinter der ägyptische Thoth, der ja stets Hermes gleichgesetzt wird. Dazu stimmt, daß in talmudischer Überlieferung das ägyptische Brettspiel Alexanderspiel genannt wird. Schließlich braucht nur noch darauf hingewiesen zu werden, daß bei Dion von Prusa (Zeit Domitians) zum erstenmal der indischen Epen Erwähnung geschieht.

Besteht nun — das ist die allerwichtigste Frage für uns — zwischen indischer und ägyptischer Fabel- und Märchen-

dichtung ein engerer Zusammenhang, als der durch Entlehnung einzelner Motive gegebene?

Soviel wir heute übersehen, ist eine Beeinflussung von keiner Seite anzunehmen. Eine Einwirkung Indiens auf Ägypten ist selbstverständlich ausgeschlossen, die meisten ägyptischen Märchen sind dafür viel zu alt.

Aber auch Indien erscheint durchaus selbständig. Das indische Märchen ist nicht, wie man einst geglaubt, von den Buddhisten erfunden, aber die gewaltige Gestalt des Religionsstifters hat wohl zum erstenmal eine ganze Anzahl alter Erzählungen zu einer Einheit zusammengeschweißt, alle buddhistischen Märchen geben sich als Erlebnisse Buddhas in einer seiner zahllosen Geburten. Der lehrhafte Ton, den die Märchen erhalten, führt ebenfalls dazu, aus der Vielheit eine Einheit zu gestalten. So ist es begreiflich, daß später eine Märchensammlung direkt als ein Lehrbuch der Staatskunst auftritt.

Der lehrhafte Charakter verschwindet ja auch bei Somadeva und im Papageienbuch nicht; der Prinz bei Somadeva soll zu Ruhe und Besonnenheit erzogen werden, die leichtsinnige Frau durch den Papageien von Seitensprüngen abgehalten werden.

Das alles ergibt eine vollkommen in sich geschlossene Entwicklung. Und wenn man daran denkt, daß das aramäische Achikarbuch, das zeitlich älter ist als alle indischen Märchensammlungen, ähnliche erzieherische Tendenzen verfolgt, daß auch die ägyptische Bauerngeschichte aus der 10. Dynastie um moralische Lehren den Rahmen einer Erzählung spannt, wird man sich nicht entschließen können, auswärtige Lehrer der Inder anzunehmen. Die indische Märchendichtung ist am Indus und Ganges selbständig gewachsen.

Vollkommen selbständig ist aber auch die ägyptische Märchendichtung. Überschauen wir noch einmal ihre Entwicklung.

Schon die ältesten Märchen, die uns erhalten sind, stehen literarisch auf hoher Stufe. In der Geschichte des Schiffbrüchigen ist das Märchen eigentlich nur das Fundament für

die Schilderung der Welt, in der der Verfasser lebt und für die Erziehung zum seelischen Gleichgewicht, mit dem man sich in dieser Welt zurechtfindet. Die Geschichten des Westcar dienen nur zur Verherrlichung des Königgeschlechts der 5. Dynastie, aber man muß die Darstellung der chinesischen Geschichtswerke vergleichen, die häufig genug erzählen, wie eine Dynastie zugrunde gehen mußte und eine andere ans Ruder kam, um zu erkennen, mit welcher Feinheit der Verfasser seine Aufgabe gelöst hat. Die Märchen des neuen Reiches zeigen eine ganz andere Art. Mehrere Märchen werden vereint, um ein künstlerisches Gebilde zustande zu bringen. Im Brüdermärchen ist alles unter eine Idee gestellt, im Märchen vom verwunschenen Prinzen wird eine psychologische Charakteristik versucht. Auch im letzten besprochenen Werk stehen die erzählten Fabeln ganz im Zusammenhang mit dem Grundgedanken des Ganzen: auch der Mächtige ist verloren, wenn er sich aus der Welt entfernt, in die er nun einmal gehört.

Das ägyptische Märchen ist früh zu einer Gattung der hohen Literatur geworden. Was das bedeutet, möge ein Vergleich mit der griechischen Literatur zeigen.

Wie reich die Griechen schon in der heroischen Zeit an Märchen gewesen sind, zeigt das Epos, aber bei Homer ist das Märchen nur dazu da, die Handlung zu erweitern und das Bild des Helden mit Zügen zu bereichern, die sich sonst nicht anbringen ließen; eine selbständige Existenz führt es nicht mehr. In der Folgezeit muß es freilich in Jonien eine künstlerische Ausbildung erfahren haben, aber nur in der Prosa; bei den Logographen und bei Herodot hat es seine Stelle gefunden, da, wo es streng genommen nicht hingehört. Die strenge Wissenschaft des Thukydides weist es wieder hinaus, die Komödie des Aristophanes übergießt es mit der Lauge ihres Spottes. So hat es in der Literatur seine Berechtigung verloren; gebildete Leute unterhalten sich nicht mehr mit Märchen und Fabeln, an denen mag das niedere Volk seine Freude haben. Die hellenistische Dichtung führt es freilich wieder ein, aber es ist das erotische Moment, das den Gestalten des Märchens ihr Daseinsrecht gibt. Wenn Apulejus

in seinen Roman die Geschichte von Amor und Psyche einlegt, so ist das für ihn nichts weiter als eine interessante Liebesgeschichte, die mit nur zu reichlichen Anspielungen durchsetzt wird, so daß der letzte Herausgeber des Apulejus der schönen Erzählung den Namen eines Märchens geradezu abgesprochen hat. Auch Ovid verwendet Märchenstoffe, aber er sucht erst recht das Pikante, das den vornehmen Damen, für die er schrieb, gefiel. Das Märchen präsentiert sich in dem Kostüm der Rhetorik. Das ist in Ägypten nicht der Fall. Auch der Ägypter hat seine Rhetorik, die im Mittleren Reich bereits vollkommen ausgebildet ist. Aber in den Märchen spielt sie keine Rolle. Mit vollem Recht ist von Grapow darauf hingewiesen, daß in der Geschichte des Sinuhe der Held sich mit dem Beduinenhäuptling, wie wir sagen würden, „gebildet" unterhält; es werden alle Kunstmittel angewendet, die der Ägypter gelernt hatte. In der Geschichte des Schiffbrüchigen redet der Drachenkönig im Anfang fast ein unverständliches Kauderwelsch. Das ist keine Rhetorik.

Und hier zeigt sich eine Entwicklung, die in Ägypten und Griechenland merkwürdig parallel geht; auch in der demotischen Literatur zeigen sich mindestens Ansätze zur erotischen Novelle, wie der Traum des Nektanebos und die Setnageschichte deutlich offenbaren. Daneben macht sich eine andere Strömung geltend, ebenfalls in beiden Literaturen, die Ausbildung der Wundergeschichte (Aretalogie). Einstweilen sehen wir wohl erst nur das Gleichartige, vielleicht gelingt ein Nachweis ursächlichen Zusammenhangs.

Man wird ohne jede Mühe aus den Märchen amerikanischer, afrikanischer, Südsee- und asiatischer Völker beliebige Beispiele für tolle Phantastik beibringen können. Zwischen der Erde und den Himmelskörpern gibt es einfach keine Entfernungen. Zwischen Tier und Mensch besteht keinerlei Unterschied. Menschen verheiraten sich mit Tieren, Tiere wandern durch die Welt, bis sie einen Menschen finden, den sie heiraten können.

Ein Märchenheld steigt auf einen hohen Baum, nachdem er ein Jahr lang gestiegen ist, findet er dort sein Königreich.

Ein anderer taucht in die Tiefe des Meeres, dort geht es ihm ebenso. Auch zwischen Menschen und Göttern besteht nicht der geringste Unterschied. Ein Gott kann ein liederliches Leben führen, dabei seine Mitgötter totschlagen, bis man ihn richtig erzogen hat; nun weiß er, was sich für ihn als Gott gehört.

Es gibt nun ein verhältnismäßig kleines Gebiet der Erde, in dessen Märchen die Phantasie nicht so ohne jede Schranken waltet. In seiner „Literatur der Ägypter" macht Erman bei der Besprechung der ägyptischen Märchen auf die frappante Ähnlichkeit zwischen ägyptischen und deutschen Märchen aufmerksam. Das Märchen vom verwunschenen Prinzen, ebenso das Brüdermärchen, könnte mit ganz geringfügigen Änderungen in ein deutsches Märchen umgewandelt werden. Die Beobachtung ist vollkommen richtig, und je länger man sich die Sache überlegt, fragt man sich immer wieder, ob das so ganz und gar bloßer Zufall ist. Auch die griechischen Märchen (soweit sie nicht, wie bei Lucian, absichtlich zu toller Phantastik verzerrt werden) kennen die schrankenlose Phantasie der Naturvölker, um einmal diesen Ausdruck zu brauchen, nicht. In den europäischen Märchen gibt es Gebiete, die sich ebenfalls die tollsten Sprünge erlauben, wie bei serbischen und ungarischen Märchen, auch der Ire kann darin einiges leisten. Auch in deutschen Märchen findet sich gelegentlich etwas Vergleichbares, wie z. B. die Geschichte vom singenden springenden Löweneckerchen, die manchem direkt für das schönste aller Grimm'schen Märchen gilt. Aber gerade bei diesem ist die ausländische, vielleicht indische Herkunft längst vermutet worden, in Indien waltet ja die Phantasie ebenfalls schrankenlos. In weitaus den meisten deutschen Märchen ist der Phantasie eine verhältnismäßig enge Schranke gesetzt. Menschen können sterben und wieder lebendig werden, Verwünschte verfügen über bestimmte Gaben, die dem, der sie anzuwenden weiß, die Erlösung ermöglichen, Tiere und Tote erweisen sich dankbar usw., aber alles in ganz bestimmten Grenzen, die immer wieder gezogen werden.

Man kann sich hier nicht mit allgemeinen Redensarten,

wie „angeborene Nüchternheit der betreffenden Völker“ herausreden. Auch der Ägypter hat seine Phantastik. Die Mythen von der Entstehung der Welt, von Qeb, Schu und Nut geben denen der „Völker ewiger Urzeit“ nicht das geringste nach; da uns außerordentlich wenig ägyptische Mythen erhalten sind, läßt sich nicht sagen, daß so etwas nur vereinzelt vorkam. Der Chinese steht gewiß in dem Rufe der Nüchternheit. Aber man nehme nur ein Märchenbuch, wie das des Pu-Sung-Ling zur Hand, da stehen Geschichten, die von E. T. A. HOFFMANN sein könnten. Es scheint, daß ein jedes Volk sich einen Winkel reserviert hat, wo es der Phantasie freien Lauf lassen kann.

Es läßt sich also bei verschiedenen Völkern, so bei uns, so auch bei den Ägyptern eine Stufe in der Entwicklung der Märchen nachweisen, wo die Märchendichtung sozusagen diszipliniert erscheint. Nun soll hier natürlich nicht gesagt werden, daß die Ägypter hierin die Lehrmeister der anderen Völker gewesen wären; so einfach wird die Sache nicht liegen. Aber gerade das Studium des ägyptischen Märchens dürfte vielleicht Anlaß geben, dem Werden der Märchendichtung erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Dem sei nun, wie ihm wolle. Auch ohne die Frage nach dem Einfluß ägyptischer Literatur auf die Fremde ist die Betrachtung der erhaltenen ägyptischen Märchen wertvoll genug. Es hat sich gezeigt, daß im Niltal das Märchen zu einer eigenen Literaturgattung ausgebildet worden ist, anders als in Israel und in Hellas, aber genau wie in Indien und Arabien, und die Verarbeitung der Märchenmotive zeugt von hohem künstlerischen Geschick.

Bücherbesprechungen

P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Zweiter Band. Die israelitischen Gilgamesch-Sagen in den Sagen der Weltliteratur. Mit einem Ergänzungsheft, worin unter anderem vier Kapitel über die Paulus-Sage.* Marburg a. L., Verlag von Adolf Ebel. 1929. gr. 8°. XIV, 165 und 730 SS. *RM.* 38.—.

Der im Jahre 1906 im Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg erschienene erste Band dieses Werkes hat bekanntlich seiner Zeit fast durchweg keine günstige Aufnahme gefunden. Zumal nachdem tonangebende Forscher wie Eduard Meyer und Gunkel in sehr scharfen oder auch stark ironischen Ausdrücken darüber abgeurteilt hatten, glaubten andere um so eher daraus die Berechtigung schöpfen zu dürfen, über dieses neue eigenartige Werk, womöglich ohne es selbst auch nur einigermaßen wirklich gelesen zu haben, auch ihrerseits frischweg den Stab brechen bzw. es überhaupt einfach ignorieren zu können. Besonders willkommen mußte es natürlich allen konfessionell irgendwie Gebundenen sein — und deren Zahl ist ja sehr groß innerhalb der Gelehrtenwelt sowohl des Inlandes als auch des Auslandes —, auf diese Weise von jeglichem Eingehen auf Aufstellungen absehen zu können, die ihnen von vornherein sehr zuwider sein mußten um der daraus für die alttestamentliche, wie insbesondere auch für die neutestamentliche Geschichtsdarstellung sich ergebenden Konsequenzen willen. Aber nicht nur die durch religiöse Dogmen gebundenen Kreise mußten und müssen fernerhin einem derartigen Werke von Haus aus ablehnend gegenüberstehen, sondern auch alle diejenigen, die durch feste, durch das Herkommen geheiligte Dogmen ganz anderer Art gebunden sind.

Und solcher Dogmengläubiger gibt es bekanntlich in allen Wissensgebieten mehr wie genug, so auch unter den Assyriologen selbst, aber auch unter den Arabisten, den Ägyptologen, Althistorikern, klassischen Philologen, Iranisten, Indologen usw. usw., und nicht zum wenigsten unter den professionellen Sagen- und Märchenforschern[1]). Als letzter Trumpf pflegt dabei dann bekanntlich in solchem Falle stets der Hinweis auf die ganz verfehlte Methode des Andern ausgespielt zu werden, während man selbst natürlich über die einzig richtige Methode verfügt.

Es ist nun sehr erfreulich, daß der Verfasser allen solchen offenen und versteckten Widerständen zum Trotz den Mut zur Fortsetzung seines großen Werkes doch nicht hat sinken lassen, und es ist weiter erfreulich, daß sich ihm — worüber die Vorrede zum neuen Bande einige Aufschlüsse gibt — nach vielerlei Enttäuschungen endlich doch noch Wege geöffnet haben, die ihm jetzt nach 22 Jahren die Drucklegung der Fortsetzung seines Werkes ermöglicht haben. Haben wir es doch bei dem Verfasser nicht mit einem beliebigen Jemand zu tun, der etwa erst einen Beweis für das Maß seiner Geistesschärfe erbringen müßte, sondern vielmehr mit einem Gelehrten, der sich, bevor er an dieses sein Haupt- und Lebenswerk ging, bereits längst, so gerade auch durch seine meisterhafte Übersetzung und philologische Erklärung des babylonischen Gilgamesch-Epos, als einen der scharfsinnigsten und darum auch allgemein anerkannten und hochgeschätzten Forscher erwiesen hatte. Jeder unbefangen und billig Denkende wird sich darum zum mindesten nicht von vornherein ganz ablehnend dem auf jahrzehntelanger Arbeit beruhenden Werke eines solchen Verfassers gegenüber verhalten dürfen, auch wenn ihm Vieles,

1) Als ein solches Dogma gilt z. B. bei den Letztgenannten, daß „nur die Einzelsagen, aber nicht die Sagenkomplexe von Volk zu Volk wandern". Ist dieses Dogma aber wirklich so unumstößlich?! Ähnlich verhielte es sich nach Jensen, S. 679 mit der „bisher blindlings geglaubten, aber völlig unbewiesenen Theorie, wonach wohl literarische Erzeugnisse, vor allem Epen, aus volkstümlichen Erzählungen, Sagen und Märchen aufgebaut und aus ihnen ausgesponnen werden, aber volkstümliche Erzählungen nicht Abkömmlinge von Literatur-Produkten sein können".

ja selbst das Meiste darin zunächst sehr befremdlich erscheinen sollte.

Der Verfasser, JENSEN, hätte freilich rein formell wohl etwas mehr dazu tun können, um den in den hergebrachten Anschauungen befangenen Leser von vornherein leichter für seine neue und, wie ich fest überzeugt bin, in der Hauptsache sicher richtige Auffassung von den sagengeschichtlichen Zusammenhängen zu gewinnen. Er hätte meines Erachtens schon im ersten Bande, wie jetzt auch im zweiten, und ebenso auch in seinen mancherlei Einzelveröffentlichungen zu dem gleichen Thema, mehr, als von ihm geschieht, vor allem in prinzipiell gehaltenen einleitenden Ausführungen, aber auch jeweils immer wieder bei den Einzeluntersuchungen darauf hinweisen können, daß seine neue sagengeschichtliche Betrachtung keineswegs etwa nur auf einem eigenwilligen Einfall von seiner Seite beruht, sondern daß sie im wesentlichen durch unsere neuen, fundamental umgestalteten Erkenntnisse von der Entwicklung des Alten Orients einfach als Konsequenz gefordert wird[1]; daß nämlich diese seine neue Auffassung von der Art der Sagenzusammenhänge durchaus nicht eine für sich allein stehende Einzelerscheinung darstellt, sondern vielmehr nur ein Glied bildet in der großen Kette von Zusammenhängen, die wir jetzt feststellen können und die uns vor dreißig, vierzig Jahren, wenn sie damals Jemand behauptet hätte, noch als ganz unglaubhaft erschienen wären. Oder haben denn nicht die Funde in Tell-el-Amarna, in Tell Ta'annek, in Boghazköi, in Kültepe, in Susa und andern Orts unsere Kenntnisse über die Zusammenhänge im alten vorderen Orient, über den gewaltigen Einfluß, den die babylonische und die vorangegangene sumerische Kultur nach West und Ost ausgeübt hat, ganz von Grund aus geändert bzw. erst neu begründet? Können wir da denn nicht auf allen möglichen Gebieten, auf dem der Schrift und Sprache,

---

1) Im Schlußkapitel des zweiten Bandes kommt jetzt der Verf. zwar dieser Forderung in mancher Hinsicht etwas nach, aber doch nicht in dem Ausmaße und mit derjenigen Betonung, wie es im Interesse der Schwerbelehrbaren schon aus rein pädagogischen Gründen wünschenswert gewesen wäre.

der staatlichen Verwaltung, des Handels und Verkehrs, des Rechtswesens, der Handwerke und Künste, vor allem auch der Himmelskunde, des Kalenders, der Maße und Gewichte, ferner und nicht zuletzt der Kosmologie, Religion, Mythologie, Magie und Mantik jetzt Zusammenhänge, und zwar vielfach in der Form direkter Entlehnung aus dem Babylonisch-Sumerischen, feststellen, die man früher kaum geahnt hatte, jedenfalls nicht als solche erweisen konnte?[1])

1) Für die Sagenverbreitung von Babylonien aus nach dem Westen (und Osten), und zwar in literarischer Form, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. haben wir jetzt, außer dem Adapa-Mythus, dem Ereschkigal-Mythus, der „König der Schlacht"-Sage der Tell-el-Amarna-Tafeln, ja speziell für das Gilgamesch-Epos den urkundlichen Beweis in der dreifachen, sowohl akkadischen, als auch hethitischen und sogar churritischen Fassung des babylonischen Gilgamesch-Epos aus Boghazköi, und für den Etana-Mythus neuerdings auch eine elamische Rezension in akkadischer Sprache aus Susa. Daß neben und vor solchen literarischen Weiterverbreitungen der babylonischen Sagen auch mündliche Fortpflanzungen einher- und vorausgingen, dürfte selbstverständlich sein. An dieser Stelle sei auch gegenüber dem Jensen wiederholt gemachten Einwurf, daß eine wirkliche Sagenentlehnung Israels aus Babylonien sich ungefähr so ausnehmen müsse, wie die biblische Sintflutrezension gegenüber der babylonischen, nicht aber so aussehen könne wie etwa allerlei sonstige „Reflexe" der Sintflut, wie sie Jensen im Alten und Neuen Testament zu finden glaube, folgendes bemerkt. Genau wie z. B. bei Lehnwörtern aus einer Sprache in die andere der Fall so liegen kann, daß ein Wort mehrmals, einmal in älterer und sodann nochmals in jüngerer Zeit entlehnt werden kann (vgl. etwa im Deutschen *Feier* und *Ferien, segnen* und *signieren, Pforte* und *Portal, Möbel* und *Mobilien, Teppich* und *Tapete, Schachtel* und *Schatulle, Koller* und *Cholera, Meister* und *Magister* usw. usw.), wobei dann die ältere Entlehnung oft auf mehr volkstümlichem, die jüngere mehr auf gelehrtem, literarischem Wege stattgefunden hat, die ältere Entlehnung auch mehr sich der entlehnenden Sprache angeglichen hat als die jüngere — genau so gut kann auch eine und dieselbe Sage, ein und derselbe Mythus zu wiederholten Malen, auch mehr auf volkstümlichem, mündlichem Wege und andererseits mehr in gelehrter, literarischer Form vom Erbvolk zum Lehnvolk wandern, eine und dieselbe Sage sich darum bei letzterem auch in ganz verschiedenen Formen reflektieren. Dabei wird dann eine spätere, mehr gelehrte literarische Entlehnung der entlehnten Originalsage nach Form und Inhalt in der Regel weit näher stehen, als eine mehr volkstümliche ältere Entlehnung, die dann schon weit mehr sich dem Vorstellungskreise des entlehnenden Volkes angepaßt hat.

Mag nun auch an der Art, wie JENSEN seine These von der Sagenverbreitung im Einzelnen durchführt, dies und jenes noch zu modifizieren sein — darauf kommt es bei diesen tiefbohrenden, weitschichtigen Untersuchungen gar nicht so sehr an, als vielmehr darauf, ob JENSEN sich bei seinem Vorgehen in der Hauptsache auf dem richtigen Wege befindet oder nicht. Und in dieser Hinsicht bin ich, wie bereits ausgesprochen, nach wie vor[1]) entschieden der Ansicht, daß JENSEN mit seiner Behauptung von dem unmittelbaren oder mittelbaren Zurückgehen zahlreicher Sagen und Sagenkomplexe des alten vorderen Orients und örtlich und zeitlich weit darüber hinaus auf die babylonische Gilgameschsage und die mit ihr verbundenen weiteren babylonischen Sagen als Ausgangspunkt aller dieser Absenker durchaus im Rechte ist, und daß er damit eine Entdeckung auf literarischem und sagengeschichtlichem Gebiete gemacht hat, deren große Bedeutung in ihren Folgen noch gar nicht völlig abzuschätzen ist. Und andererseits habe ich — auch aus eigenen ähnlichen Erfahrungen heraus, die ich bei religionsgeschichtlichen Aufstellungen meinerseits habe machen müssen — den entschiedenen Eindruck, daß die große Mehrzahl unserer Alttestamentler, Neutestamentler, Althistoriker, ja auch der Assyriologen selbst, trotz aller Kenntnisnahme von dem vielen neuen Material, das uns die neuzeitliche Erforschung des alten Orients geboten hat, doch noch nicht die althergebrachte, isolierende Auffassung von den Völkerzusammenhängen im alten Orient soweit überwunden hat, um einen Standpunkt, wie ihn JENSEN in dieser Frage der Sagenzusammenhänge einnimmt, auch nur prinzipiell richtig begreifen und würdigen zu können.

Es erschien mir richtiger und wichtiger, an dieser Stelle, wie es im Vorstehenden geschehen ist, mehr auf die prinzipielle Seite der ganzen Sache einzugehen, als mich mit Einzelheiten des vorliegenden neuen zweiten Bandes zu befassen, wobei ich in den meisten Fällen, was die behandelten Stoffe betrifft, mich doch auch für diese nicht als fachmännisch zuständig

1) Vgl. meine Besprechung des ersten Bandes von JENSEN's Werk im Lit. Zentrbl. von 1906, Nr. 50, Sp. 1712—1716.

hätte betrachten können. Es sei daher nur zur kurzen Orientierung für den Leser, dem das Buch selbst nicht zur Hand sein sollte, mitgeteilt, daß dieser zweite Band zunächst mit einem Ergänzungshefte eingeleitet wird, das vor allem die Paulus- (und Jesus[1]))-Sage behandelt, sodann allerlei „Ergänzungen, Besiegelungen und Nachbesserungen“ zum ersten Bande bringt, endlich über „Assyrisch-babylonische Geschichte in der israelitischen Sage“ handelt. Der darauffolgende eigentliche zweite Band befaßt sich mit der Behandlung aller derjenigen Sagen der Weltliteratur, die nach JENSEN's Darlegung nicht etwa unmittelbar, sondern erst auf dem Wege durch israelitische Sagen hindurch sich von der babylonischen Ursage abgezweigt haben. Es sind das in erster Linie die Mohammed-Sagen (diese als Absenker unserer biblischen Sagen), sodann das ägyptische Brüdermärchen und indische Sagen sowie endlich die großen griechischen Sagensysteme, die römische Königssage und germanische Sagen (diese alle als Absenker neben- oder vor-biblischer süd-israelitischer „Gilgamesch-Sagen“). Im Einzelnen betreffen die griechischen Sagen insbesondere die Odyssee und die Ilias, die Battos-, die Jason-, die Oedipus-, die Herakles- und die Theseus-Sage; die germanischen Sagen insbesondere die Hilde-Gudrun-, die Siegfried-Sigurd-, die Wolfdietrich- und dieHamlet-Sage. Auf nord-israelitische „Gilgamesch-Sagen“ (darunter speziell auf die Elias-Elisa-Sage) gehen dagegen nach JENSEN insbesondere zurück die zum Schluß von ihm behandelte Buddha- und Jesus-Sage. Gerade auch diese letzten Abschnitte über die Buddha- und die Jesus-Sage enthalten Untersuchungen mit für die Religionsgeschichte besonders einschneidenden Resultaten und zwar Resultaten die, wie übrigens entsprechend auch vielfach anderwärts in dem Werke (z. B. bei den Untersuchungen über die Mohammed-Sagen im Vergleich mit bibli-

---

1) Zu meiner Stellung in der Leben-Jesu-Frage darf ich wohl einfach auf die Ausführungen in meiner Broschüre „Zum Streit um die ‚Christusmythe‘“, Berlin 1910, verweisen, wo ich mich auf S. 9—12 speziell auch über meine Stellungnahme zu JENSEN in diesem Punkte eingehender ausgesprochen habe.

schen), erzielt werden keineswegs etwa in erster Linie mit Hilfe des Zauberschlüssels „Gilgamesch-Epos“, sondern in der Hauptsache allein durch Gegenüberstellung der Buddha- und der Jesus-Sage an und für sich. Dabei ergibt sich übrigens für JENSEN die Jesus-Sage, und zwar als vor-christliche Jesus-Sage, durchaus als primär gegenüber der Buddha-Sage.

Ein letztes Kapitel faßt endlich die Ergebnisse des ganzen Werkes noch einmal übersichtlich zusammen und handelt dabei vor allem auch nochmals ausführlich über das ganze von JENSEN entdeckte System der „Gilgamesch-Sagen“, sowie über die von ihm dabei angewandte Methode[1]). Ein letzter Abschnitt über die Ungeschichtlichkeit christlicher Fest-Legenden beschließt das hochbedeutsame Werk, das — dessen ist der Rezensent gewiß — trotz aller ablehnenden Haltung des gegenwärtigen Gelehrtengeschlechts den Ruhm für sich in Anspruch nehmen kann, eine neue Ära mit richtigerer Beurteilung der Sagenzusammenhänge in der Weltliteratur angebahnt zu haben und zugleich auch mit richtigerer Einsicht in die Legenden, die sich von Anfang an um die Person der großen Religionsstifter, eines Moses, Jesus, Buddha, Mohammed gebildet haben, Legenden, an denen die Angehörigen der betreffenden Religionen bis zum heutigen Tage noch zumeist mit großer Zähigkeit als an geschichtlichen Tatsachen festhalten, obwohl sie doch nur die Peripherie und nicht das Wesen dieser Religionen betreffen.

H. ZIMMERN.

---

1) Hier hebe ich den Satz JENSEN's auf S. 684 hervor: „Es ist demnach so, daß ich niemals Verwandtschaft behauptet habe auf Grund von Einzelheiten ..., sondern immer nur auf Grund fortlaufender systematischer Gemeinsamkeiten“. Der Umstand, daß JENSEN in der Tat durch Nachweis der gleichen Stellung eines verglichenen Einzelzuges im System die Nichtzufälligkeit des Vergleichs in den allermeisten Fällen zu begründen imstande ist, müßte eigentlich genügen, um sich von der wesentlichen Richtigkeit seiner Aufstellungen überzeugen zu lassen.

SETHE, KURT: *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. X).* Leipzig, Hinrichs, 1928. 164 S., 11 Taf. 4°.

Zwei Texte von ungewöhnlicher Bedeutung sind in dem vorliegenden Bande vereinigt. Der eine von ihnen ist schon seit langem unter dem von ERMAN geprägten Titel „Ein Denkmal memphitischer Theologie“ bekannt. Der Inhalt der Schrift ist damit kurz gekennzeichnet. Denn ihr Ziel ist, der mächtig aufstrebenden Lehre von On gegenüber die Geltung des memphitischen Gottes Ptah als des Schöpfer- und Urgottes sicherzustellen. Mit allem Nachdruck wird drum alles Sein auf ihn und seinen Schöpferwillen zurückgeführt. Dieses Ringen, Gottheit und Welt geistig als Einheit zu begreifen, gibt dem Text seine Bedeutung. Aus dem Inhalt der Gottesvorstellung geboren, zeugt es von Eigenart und Stärke des religiösen Lebens der Zeit, wie nicht weniger von dem Ernst der theologischen Arbeit, die die religiöse Erkenntnis begrifflich zurechtzulegen unternimmt und sich dabei mit den widerstreitenden geschichtlichen Gegebenheiten, schonend und doch reinigend und überbietend, auseinander setzt. Dieser gedankenmäßige Unterbau wie überhaupt schon der Wille, durch die Vielheit der Erscheinungen zu dem geistigen Urgrund aller Dinge vorzustoßen, erhebt den Text über seine religionsgeschichtliche Bedeutung hinaus zu einem unschätzbaren Denkmal für die Geistesgeschichte der Menschheit.

Mit dieser hohen Zielsetzung wollte freilich die Form der Schrift, wie man sie auffassen zu müssen meinte, nicht recht zusammenklingen. Schien sie doch inhaltlich wie formal in mehrere Abschnitte auseinanderzufallen, die trotz mancher gegenständlicher Berührung doch einer sinnvollen Verknüpfung widerstrebten und sich schon in der Anordnung der Schriftzeilen seltsam genug durcheinander schoben. SETHE lehrt uns nun den Text als Einheit verstehen, indem er in ihm eine fortlaufende Erzählung erkennt, deren Höhepunkte, Gespräche von Göttern, dramatisch dargestellt wurden und darum von szenischen Bemerkungen begleitet sind, wie andererseits auch

die Erzählung selbst ausdeutend und erklärend auf das Spiel verweist. SETHE trägt mit dieser Erkenntnis nicht nur zu einem besseren sachlichen Verständnis des Textes bei; er eröffnet uns zugleich einen Einblick in Form und Werden des religiösen Festspiels, von dessen Existenz wir wohl wußten und dessen allgemeinen Charakter wir auch aus Andeutungen und Berichten ungefähr erschließen konnten, von dem wir aber doch keine seinen Aufbau im Einzelnen beleuchtende Proben besaßen. Wir sehen nun an Hand des memphitischen Textes deutlich, wie es, den mittelalterlichen Mysterienspielen gleich, aus dem religiösen Festvortrag erwächst, indem dieser an den Stellen, die am stärksten im Herzen der Gemeinde verwurzelt sind, der inneren Spannung folgend und sie wieder zugleich steigernd, in unmittelbare Darstellung hinüberführt.

Nun wäre es freilich verkehrt, wenn wir den Ursprung des religiösen Spieles allein in einer solchen Einstreuung dramatischer Szenen in einen Festvortrag erblicken wollten. Eine andere, nicht weniger bedeutungsvolle Quelle ist der Kult. Gehört es doch weithin zum Wesen des Kultes, daß er die meist recht schlichten, praktisch gebotenen Handlungen des Priesters mit einem geheimen Sinn erfüllt, indem er sie mit einem höheren Geschehen ins Gleichnis setzt. Auf diese Weise kann die kultische Handlung zum Abbild mythischer Vorgänge und bei breiterer Ausführung, die oft noch mehrere Personen in ihren Kreis zieht, selbst zum Schauspiel werden. An manchen Szenen des Rituals der Mundöffnung z. B. konnte man dies Ineinanderfließen von Kulthandlung und dramatischer Darstellung wohl empfinden; aber an einem Text, der uns ein derartiges Spiel wirklich vor Augen stellte, fehlte es bisher.

SETHE schenkt uns einen solchen. Er fand ihn auf einem der Papyri, die QUIBELL 1895/96 bei seinen Grabungen in den hinteren Räumen des Ramesseums aus einem Grabe des Mittleren Reiches ans Licht zog. Aus einem fast hoffnungslos erscheinendem Zustand erwuchs er unter IBSCHER's Meisterhand und SETHE's genialem Scharfblick zu einem der wichtigsten Dokumente, die wir besitzen. Sein Inhalt ist ein Festspiel, das die Thronbesteigung Sesostris' I. zum Gegenstand hat, ohne

freilich für sie geschaffen zu sein. Es ist vielmehr durchaus deutlich, daß der Text in sehr alter Tradition verwurzelt ist und allenfalls in der Zusammenstellung eigene Wege geht. In 46 Szenen werden die Vorbereitungen zur Krönung, diese selbst mit dem Krönungsmahl und endlich als erster Regierungsakt des neuen Königs Zeremonien für die Beisetzung seines Vorgängers, dessen Tod vielleicht am Eingang des Spieles gemeldet war, dargestellt. Jede Szene wird zunächst in ihrem äußeren Ablauf beschrieben und auch in einer leicht hingeworfenen Vignette veranschaulicht. An diese Beschreibung schließt sich eine Auslegung, die, um das richtige Verständnis des Vorganges sicherzustellen, in einem mit erläuterndem „das ist“ eingeleiteten Satze sagt, was er bedeuten soll. Ebenso sind die darauf folgenden Gespräche der Darsteller von kurzen Vermerken szenischer Art begleitet, die auch ihrerseits wieder zu einem richtigen Verständnis der Beziehungen zwischen dem äußeren Hergang und dem ihm untergelegten Sinn verhelfen.

In ungewöhnlicher Klarheit entfaltet sich uns so die Symbolik der einzelnen Handlungen. Ihr Weg ist immer der gleiche, indem sie alles unter den Gesichtspunkt des Mythus stellt und mit Göttergeschichten in Beziehung setzt. Diese Gleichartigkeit der Symbolik wird um so eindringlicher, als die Ausdeutung durchaus im Sinne des Osirismythus geschieht. Das ist nicht zu verwundern; verwies doch der Gegenstand des Spieles, die Krönung des Königs-Horus und die Beisetzung des Osiris gewordenen Vorgängers, bei seiner Überhöhung in den Mythus von selbst in den Osiriskreis. Angesichts dieses ihren sachlichen Rechtes wird man die Osirissymbolik unseres Festspieles nicht als Zeugnis für die erst-sekundäre Durchsetzung des Kultes mit Vorstellungen des Osirisglaubens in Ansatz bringen dürfen. Daß sie trotzdem sehr viel zu ihrer Erhellung beizutragen hat, versteht sich von selbst, wie denn überhaupt die ägyptische und mit ihr die allgemeine Religionsgeschichte diesem in seiner Art einzig dastehendem Text manche Förderung entnehmen wird.

Auf Einzelheiten einzugehen ist hier, wo das allgemeinere Interesse der Texte herausgestellt werden soll, nicht der Ort.

Aber es hieße doch Wert und Verdienst ihrer Publikation unbillig verkürzen, wenn nicht auch an dieser Stelle der in ihrer Umsicht und ihrer Schärfe wahrhaft staunenswerten philologischen Arbeit gedacht werden sollte, aus der sie hervorgegangen ist. Wie SETHE durch scharfsinnigste Interpretation das Verständnis des memphitischen Textes auch im Einzelnen an nicht wenigen Stellen über seine Vorgänger hinaus zu fördern weiß; wie er dann vollends den arg verstümmelten, sprachlich und sachlich von Schwierigkeiten strotzenden Text des Papyrus in Lesung und Erklärung zu erhellen versteht, weckt immer wieder Bewunderung. Wer diese Leistung auch nur einigermaßen abzuschätzen versteht, wird über der Freude an den reichen Ergebnissen dieser Publikation nicht des Dankes an den vergessen, der sie uns schenkte. HANS BONNET

Corpus Inscriptionum Chaldicarum, in Verbindung mit F. BAGEL und F. SCHACHERMEYR herausgegeben von C. F. LEHMANN-HAUPT. *Textband, 1. Lieferung* (VIII, 50 SS. Fol.). *Tafelband, 1. Lieferung* (XLII Tafeln, Fol.). Berlin und Leipzig 1928. (Verlag von Walther de Gruyter & Co.)

Dieses Werk, das sämtliche sog. Chaldischen Inschriften vereinigen soll, ist von allen, die sich mit diesem Gebiet der Keilschrifturkunden befassen oder befassen wollen, schon seit langem heiß erseht. Bereits vor dem Beginn des Weltkrieges war es dem Abschluß nahe. Welche Schwierigkeiten — auch rein persönlicher Art — den verdienstvollen Herausgeber immer wieder hinderten, die letzte Hand an die Arbeit zu legen, möge man S. 9 ff. des Textbandes nachlesen. Ein Teil ist nun wenigstens der weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung zugänglich gemacht. Allerdings ist ein Übelstand in Kauf zu nehmen, daß sich nämlich die Nummern des Text- und die des Tafelbandes nicht decken; es ließ sich dies aber aus bestimmten Gründen nicht vermeiden. Die Photographien selbst und die im Textband gegebenen Abbildungen von Inschriften sind oft begreiflicherweise für Einzelheiten nicht brauchbar;

sie bedürfen der Beigabe von Textkopien (vgl. z. B. Nr. 10). Teilweise sollen Autographien später gegeben werden, hoffentlich in so ausreichendem Maße, daß alle Zweifel der Lesung — namentlich an den Rändern der Photographien — verschwinden. Hier ist ein „Zuviel" besser als ein „Zuwenig".

Der Textband enthält zunächst ein „vorläufiges Verzeichnis" der Gesamtausgabe; die Texte sind nach Möglichkeit historisch geordnet. Es folgen Inhaltsangaben der 1. Lieferung, eine Ideogrammliste, Abkürzungen und eine Liste undeutbarer und unleserlicher Zeichen.

Die Einleitung beschäftigt sich in drei Kapiteln mit:

1. *Vorgeschichte* (nämlich der chaldischen Inschriften). Es ist eigentümlich, daß — obwohl der Deutsche F. E. SCHULZ schon 1828/29 die Forschungen auf diesem Gebiete einleitete, — „Deutschland nur allzulange den Vortritt den[1]) westeuropäischen Kulturnationen überlassen mußte". LENORMANT war der erste, der Verwandtschaft des Chaldischen („Wannischen") mit den georgischen Sprachen vermutete. Heute läßt sich m. E. kaum mehr eine Verwandtschaft mit dem Subaräischen leugnen[2]), das auch seinerseits den georgischen oder kaukasischen Sprachen nahesteht oder gar als ihre „Ursprache" anzusehen ist. Über Hypothesen kommen wir hier allerdings noch nicht hinaus.

2. *Zur Entstehung und Anlage des Corpus,* worüber bereits oben referiert ist.

3. *Zur Umschrift,* wo der Verfasser sich mit Recht an die herkömmliche babylonische Umschriftsmethode (z. B. *ša, še, ši* statt lautlich richtigerem *sa, se, si*) hält. Nur in zusammenhängender Umschrift bringt der Verfasser die soweit überhaupt feststellbare lautliche Wiedergabe.

4. *Ursprüngliche Anbringungsart und Gestalt der Inschriften.* Eine genealogische Tafel „Das urartäisch-chaldische Herrscherhaus" ist der Einleitung beigegeben.

Es folgen dann die ersten 30 Inschriften der etwa 200

---

1) Der Verfasser meint wohl „anderen".

2) Man denke an die Wurzel *ar*, die in beiden Sprachen „geben" heißt, sowie an subar. *efri* = chald. *euri* „König".

betragenden, sodaß also nur ein kleiner Teil in der 1. Lieferung vorliegt. Jeder Inschrift geht eine ausführliche Einleitung vorauf, die über Fundstelle, Beschaffenheit usw. unterrichtet und eine Umschrift nebst sachlichem Kommentar bringt. Sehr zu wünschen wäre eine versuchsweise Interpretation, da sich annehmen läßt, daß der Verfasser weit über seine Vorgänger hinausgekommen ist. Dankenswert ist wenigstens bei Nr. 12 (Kel-i-šin-Stele) die Vergleichung des chaldischen und des akkadischen Wortschatzes.

Der Tafelband ist technisch glänzend hergestellt; daran ändert auch die schon erwähnte Tatsache nichts, daß bei verwitterten Inschriften die Photographie uns nicht viel bietet; man denke nur an eine Photographie wie die der Asarhaddon-Stele vom Nahr-el-kelb.

Abschließend darf man wohl behaupten, daß das Verdienst Lehmann-Haupt's nicht hoch genug einzuschätzen ist, einerseits wegen der Strapazen, die es ihm ermöglichten, uns so viel Neues zu bringen, andrerseits wegen seiner wissenschaftlichen Akribie, die das Werk zum Standard-Werk dieses noch so wenig beachteten Zweiges der Keilschriftkunde gemacht hat. Auch seinen Mitarbeitern wird man für die, in den Einzelheiten nicht zu übersehende Hilfe am Zustandekommen des Werkes den Dank der Wissenschaft gebührend zollen müssen.

A. Ungnad

Storey, C. A.: *Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey. Section I. Quranic Literature.* London: Luzac 1927. XXIII und 58 S.

Eine systematisch geordnete Übersicht über die persische Literatur, welche Anspruch auf das heute erreichbare Maß von Vollständigkeit erheben könnte, besitzen wir noch nicht. Es ist deshalb dankbar zu begrüßen, daß C. A. Storey, der Bibliothekar des India Office, sich entschlossen hat, ein persisches Gegenstück zu Brockelmann's Geschichte der Arabischen Literatur zu bieten, in welchem die Angaben über die Verfasser sowohl wie die Bibliographie ihrer Schriften mit allen erforderlichen Quellennachweisen versehen sind. Grundsätzlich

unberücksichtigt bleiben, im Gegensatz zu Brockelmann, die nichterhaltenen Schriften, für die erhaltenen aber sind alle irgendwie zugänglichen bibliographischen Hilfsmittel aufs Sorgfältigste ausgenutzt, darunter manche, welche in Europa kaum irgendwo in solcher Vollständigkeit vorhanden sind, wie in London; so z. B. die ganze Reihe der seit 1867 in vierteljährlichen Abständen von den indischen Provinzialregierungen veröffentlichten Listen der innerhalb ihres Verwaltungsgebietes erschienenen Druckschriften. Da es Kataloge der in Persien selbst bestehenden privaten und öffentlichen Bibliotheken überhaupt nicht gibt und da keineswegs alle veröffentlichten Kataloge (am wenigsten die Konstantinopler) den zu stellenden Anforderungen genügen, so versteht es sich von selbst, daß absolute Vollständigkeit heute unmöglich ist, aber alle unter Ausnutzung der zugänglichen Hilfsmittel nur irgendwie erfüllbaren Ansprüche hat der Verfasser befriedigt. In diesem ersten Heft behandelt er unter „Quranic Literature“ die Übersetzungen und Kommentare (darunter als erste Nummer die persische Übersetzung von Tabaris Tafsir, gleichzeitig eines der ältesten Denkmäler der neupersischen Prosa), die Glossare, Werke über Aussprache, Lesung und Schreibung, Indizes und Konkordanzen, Schriften über die magische Bedeutung des Quran und seine Verwendung als Losbuch; wobei jedesmal die Werke unsicheren Datums oder unbekannter Verfasser am Ende stehen. Besonders hervorgehoben zu werden verdient noch, daß sowohl die biographischen Quellen als auch die Handschriften der einzelnen Werke soweit es möglich ist in chronologischer Anordnung vorgeführt werden; wie überhaupt Storey nichts unterlassen hat, was die Brauchbarkeit seiner Arbeit erhöhen könnte.

J. Horovitz.

Angola et Rhodesia (1912—1914). Mission Rohan-Chabot. Tome 3, fasc. 1: Linguistique. Le Groupe sud-ouest des langues bantoues (par L. Homburger*).* — Paris: Geuthner 1925. X, 176 S., 3 Tfn.

Verfasserin hat außer ihrem ZDMG. Bd. 74, 1920, S. 58, Anm. 1 zitierten Buche Phonétique historique du Bantou, Paris

1913, drei Artikel über die Beziehungen des Bantu zum Wolof, Ful und Mande (Mém. Soc. Ling. de Paris XVII—XIX) verfaßt[1]). Vorliegende Arbeit umfaßt eine allgemeine Einleitung über Völker und Sprachen Afrikas (S. 1—16), sowie eine entsprechende spezielle über die „Süd-West-Gruppe" (S. 17—19). Es folgen alphabetisch nach dem Stammanlaut geordnete Vokabulare 1. des Kwambi (S. 21—31), 2. des Baïloundou (S. 31—42). S. 45—83 bietet „recueil de synonymes en sept parlers", nämlich kwambi, baïloundou, ganguella, nyaneka, ndonga, louyi und kimboundou (Loanda), (gelegentlich auch kwanyama, herero, houmbe und tyivokwe), und zwar in zwei Gruppen nach dem Alphabet des Französischen geordnet: 1. Substantifs, etc. (45—72); 2. Verbes (72—83). Soweit Chap. II. Chap. III bietet (S. 85—98) „Correspondances phonétiques", mit dazu gehörigem „tableau" (S. 100—105), sowie (S. 106—121) „Formes théoriques de la langue commune", also ein Stammwörterverzeichnis. Chap. IV behandelt das „système nominal et démonstratif", Chap. V die „nombres", Chap. VI die Pronomina, Chap. VII bietet Texte (S. 147—166), während eine spezielle und allgemeine Bibliographie sowie ein Anhang mit Palatogrammen und phonetischen Kurven aus dem Laboratorium ROUSSELOT den Schluß bilden.

Das Ganze will ausschließlich Materialsammlung sein, deren Unvollständigkeit sich Verf. bewußt ist. Wiederholt verwahrt sie sich ängstlich gegenüber etwaigen Schlußfolgerungen, die man aus ihren Angaben zu ziehen geneigt sein könnte. Wir zitieren einige Sätze: p. 147 „actuellement il faut se contenter de travailler à réunir les matériaux". p. IX/X „Convaincus d'autre part de l'unité des langues africaines, nous ne pensons pas qu'il soit ou possible ou utile de rechercher des racines et nous essayerons toujours d'avoir les formes les plus variées et les plus précises possible". p. 1. „l'unité des langues de l'Afrique (de celles parlées par les noirs tout au moins) entrevu depuis assez longtemps, a été démontrée en France". —

1) Vgl. auch von ihr in: A. MEILLET et MARCEL COHEN, Les langues du monde, Paris 1924, p. 561 ff. „Langues Bantou" und p. 591 ff. „Langues Bochimanes et Hottentotes".

„de Morgan a pu dire avec raison, que la linguistique reste et longtemps encore demeurera le guide le moins incertain pour la préhistoire". p. 9 „les seuls groupements réels sont ceux créés par l'unité linguistique ou par l'unité politique . . .".

Die im Vorwort p. X angekündigte Neuigkeit in der Darstellung des Präfixsystems (p. 127 f.) läuft darauf hinaus, daß dem vokalischen und konsonantischen Element der Präfixe je eine bestimmte oder unbestimmte Bedeutung beigelegt werden, die den jetzigen Bedeutungscharakter der zu einer Präfixklasse gehörigen Wörter erklären sollen. Ihre sonstige Zurückhaltung bezüglich theoretischer Schlußfolgerungen hat Verf. also in diesem Punkte nicht befolgt.

Die Bantuistik wird der Verfasserin Dank wissen, daß sie an ihrem Teil die noch mit so viel Unbekannten rechnende Forschung in Afrika um einen Beitrag bereichert hat und zugleich sich bemüht, weitere Interessenten für dies sehr stiefmütterlich behandelte Gebiet zu gewinnen.

12. 12. 1926. M. Heepe.

Die Bibliothek der D. M. G.
bleibt im August 1929 geschlossen.

ZUGANGSVERZEICHNIS DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

Februar bis Mai 1929

I. Ergänzungen

1. Zu Ae 179. Prace Komisji Orjent. Polskiej Akad. Um.
   12. *Kowalski*, Tadeusz: Karaimische Texte im Dialekt von Troki, eingel., erl. u. m. e. karaimisch-poln.-deutschen Glossar versehen. — Teksty karaimskie w narzeczu trockiem. — 1929. LXXIX, 311 S.

2. Zu Ah 451. 4⁰. Publikation der Soncino-Gesellschaft.
   9. [*Ecclesiasticus*]. — Jakob Steinhardt: Neun Holzschnitte zu ausgewählten Versen aus dem Buche Jeschu ben Elieser ben Sirah m. e. Einl. von Arnold Zweig. — (1929). 12 Bl. 4⁰.

3. Zu Ah 600. Bericht d. jüd.-theol. Sem. Fraenckel'scher Stiftung.
   1928. *Lewkowitz*, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit. I. Die Renaissance. — 1929. 29, 96 S.

4. Zu Ah 3920. 4⁰. *Palestine.* Nouvelle Revue Juive. Revue mensuelle internationale. Année 2. — Paris: Rieder 1929. 4⁰.

5. Zu Bb 633. 4⁰. Djåwå. Tijdschrift van het Java-Instituut.
   Jg. 8, Nr. 3—6. *Brandts Buys-van Zijp*, J. S. en A.: De Toonkunst bij de Madoereesen. — 1928. 290, VI S., Tfn. 4⁰.

6. Zu Bb 841/160. Orientalia christiana.
   51. (14,2). *Herbigny*, Michel d': L'Islam naissant. Notes psychologiques. — 1929. 149 S.
   52. (15,1). *Hofmann*, Georg: Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen u. Texte. II. 1. Patriarch Kyrillos Lukaris u. d. röm. Kirche. — 1929. 114 S., 7 Tf.

7. Zu Bb 1180 a. AMG. Bibliothèque d'études.
   37. (*Thon-mi* Sambhoṭa: Sum-rtags gžaṅ-ḫchan-legs nor-bui phreṅ-ba) Une grammaire tibétaine du tibétain classique. Les ślokas grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa avec leurs commentaires trad. du tib. et annotés par Jacques Bacot. — 1928. IV, 231 S., 7 Tf.

8. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica.
   25. *Obermiller*, E.: Indices verborum Sanscrit-Tibetan and Tibetan-Sanscrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabindu-ṭīkā of Dharmottara. 2. Tibetan-Sanscrit index. — 1928. 145 S.

9. Zu Bb 1230. 4⁰. Memoirs of the Asiatic Soc. of Bengal.
   11, 1. *Hutton*, J. H.: Diaries of two tours in the unadministered area east of the Naga Hills. — 1929. 72 S., 16 Tf. 4⁰.
   11, 2. *Grierson*, George A.: The language of the Mahā-naya-prakāśa. An examination of Kāshmīrī as written in the 15. c. — 1929. S. 73—130. 4⁰.

10. Zu Bb 1243. Der Alte Orient.
    27, 4. *Jeremias*, Alfred: Die Weltanschauung der Sumerer. — 1929. 34 S., 8 A.

11. Zu Bb 1280/200. Probsthain's Oriental Series.
    17, (*Wei* Yang). — The Book of Lord Shang. Shang-chün-shu. A classic of the Chinese school of law. Transl. from the Chin. w. intr. a. notes by J. J. L. Duyvendak. — 1928. XIII, 346 S.

12. Zu Da 3. Beiträge zur semit. Philologie.
    7. *Kuhr*, Ewald: Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der ältesten hebr. Poesie. E. Beitr. zur histor. Syntax des Hebr. — Leipzig: Hinrichs 1929. VIII, 78 S.

13. Zu Da 7. 4⁰. Univ. of California Publications in Semitic Philology.
    9, 4. *Lutz*, Henry Frederick: Old Babylonian letters. — 1929. 279—365.

14. Zu Db 244. *Witzel*. Maurus: Keilinschriftliche Studien. Heft 6. — Jerusalem: Verf. 1929. ((Vf.))
    6. Perlen sumerischer Poesie in Transkription u. Übersetzung mit Kommentar. V, 117 S.

15. Zu De 2160. 4⁰. Colección de obras arábigas de historia y geografía, que publica la Real Academia de la Historia. §
    2. *Ibn al-Qūṭijja* al-Qurṭubī: Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus. — ([2.] *Ibn Qutaiba*:) Nubḏa min aḫbār fatḥ al-Andalus wa-hija ma'ḫūḏa min ar-risāla aš-šarīfijja ilā 'l-aqṭār al-Andalusijja. (Ed.: Pascual de Gayangos). — Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba, etc. Traducción de Don Julián Ribera. — (1868—)1926. 231; XXXI, 186 S. 4⁰.

16. Zu De 2210. Bibliotheca arabica. Alger. ((Or. Sem.))
    4. Koṭayyir-'Azza (*Kuṭajjir-'Azza*): Dîwân, accompagné d'un comm. arabe, éd. par Henri Pérès. T. 1. — 1928. 285 S.

17. Zu De 6901. [*Ibn Rušd*]. Averroès: La Bidaya [Ausz., frz.; 2.:] Des Donations, des testaments, des successions, des jugements. Trad. par Ahmed Laïmèche. — Alger 1928: La Typo-Litho. 124 S. §

18. Zu Eb 244. A Triennial Catalogue of mss. collected during the triennium 1919—20 to 1921—22 for the Gov. Or. Mss. Libr., Madras, by Mm. S. Kuppuswami Sastri. Vol. 4 part 1: Sanskrit, A, B, C. — Madras 1927 (1928): Gov. Pr.

19. Zu Eb 755. A Descriptive *Catalogue* of the Sanskrit manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. Vol. 17—26. — Madras 1914—27: Gov. Pr.

20. Zu Eb 834. Indische Forschungen.
    7. *Meyer*, J. J.: Gesetzbuch und Purāṇa. E. Beitrag zur Frage von der Entstehungsart der altind. Rechtsschriften u. der Purāṇa. — 1929. XIII, 112 S. ((R.))

21. Zu Eb 838. The Library of Jaina literature. §
    8. *Warren*, Herbert: Jainism in western garb, as a solution to life's great problems. Chiefly from notes of talks a. lectures by Virchand R. Gandhi. (2. ed. — 1916). XII, 148 S., 2 B.

22. Zu Eb 843. Calcutta Oriental Series.
    8. *Kuntaka*, Rājānaka: The Vakrokti-jīvita, a treatise on Sanskrit poetics, w. his own comm. Ed. w. crit. notes, intr. a. résumé by Sushil Kumar De. 2. rev. a. enl. ed. — 1928. 2, LXVIII, 270 S. ((R.))

23. Zu Eb 1285. Āgamodaya-Samiti-Granthoddhāra.
   52. *Śobhana*: Stuti-caturviṃśatikā, Dhanapāla-kṛta-ṭīkā — Pūrva-praṇīt-āvacūri-samalaṅkṛtā Yaśovijaya-saṃdṛbdh-Aindrastuti-rūpa-pariśiṣṭa-sametā ca; Kāpaḍiy-ety-upāhva-Rasikadāsa-tanujanuṣā Hirālālena gurjara-bhāṣānuvāda-vivaraṇa-pariṣkṛtā. — 1926. 10, 32, 352 S., f. Tfn.
   53. *Bappa*-bhaṭṭi-sūri: Caturviṃśatikā Pūrva-praṇīta-ṭīkāyutā Bappa-kṛta-Śāradāstotra — Rājaśekhara-sūriśa-viracita-Bappa-bhaṭṭisūri-carita-rūpapariśiṣṭa-dvaya-samalaṅkṛtā; Kāpaḍiy-etyupāhva-Rasikadāsa-tanujanuṣā Hīrālālena gurjara-bhāṣānuvāda-vivaraṇa-pariṣkṛtā. — 1926. 10, 59, 22, 242 S., f. Tfn.
   55. Nandy-ādi-gāthādyakārādi-yuto viṣayānukramaḥ. — An alphabetical Index of the aphorisms etc. occurring in Nandisûtra, Anuyogadvāra, Āvaśyaka, Oghanirukti, Daśavaikâlika, Piṇḍaniryukti and Uttarādhyayanasûtra, along with detailed lists of subjects treated in these seven Āgamas. — 1928. 182 Bl., qu.-8.
   56. *Āvaśyaka-sūtram*, Malayagiri-kṛta-vivaraṇa-yutaṃ Bhadrabāhu-sūtrita-niryukti-yutam. Bhāga 1. — 1928. 300 Bl., qu.-8.

24. Zu Eb 1286. Devchand-Lālbhāī-Jain-Pustakoddhāra.
   65. 74. *Vinayavijaya-gaṇi*: Lokaprakāśa 1, 2. — 1926—28. qu.-8.
   71. *Ratnaśekhara-sūri*: Ācāra-pradīpa. — 1927. 7, 95 Bl. qu.-8.
   72. *Kīrtivijaya* Upādhyāya: Vicāra-ratnākara. — 1927. 8, 201 Bl., qu.-8.
   73. *Devagupta-sūri*: Navapada-prakaraṇam, Yaśodev-opādhyāya-racita-Bṛhadvṛtti-sametam. — 1927. 11, 339 Bl. qu.-8. [Prākrit m. Skr.-Komm.]

25. Zu Eb 1302. Kashi Sanskrit Series.
   54. *Viśveśvara* Pāṇḍeya, Parvatīya-Vidvadvara: Alaṅkāramuktāvalī. — Ed. by Vishnu Prasad Bhandari of Nepal. — 1927. 5, 2, 62, 5 S.
   55. *Bhaṭṭa-Kedāra*: Vṛttaratnākara. — With a comm. by Bhaṭṭa Nārāyaṇa Bhaṭṭa. Ed. w. intr. a. notes by Vaidyanātha Śāstrī Varakale. — 1927. 26, 266, 3 S. [Metrik].
   56. *Keśava-miśra*: Alaṅkāra-śekhara. — Ed. w. intr. etc. by Anantarāma Śāstrī Vetāl. — 1927. 15, 18, 93, 2, 8, 2 S.
   57. *Gadādhara*-Bhaṭṭācārya: Śaktivāda. — W. 3 comm. The Manjūśa by Krisṇa Bhaṭṭa, The Vivṛiti by Mādhava Bhaṭṭāchārya, and The Vinodini by Gosvāmi Dāmodara Śāstrī of Brindāban. Ed. w. intr. by Gosvāmi Dāmodara. — 1927. 8, 224 S. [Nyāya].
   58. *Bhaṭṭoji-dīkṣita*: Prauḍhamanoramā ⟨Avyayībhāvānta⟩, a comm. upon his Siddhāntakaumudī. With its gloss called Laghuśabdaratna by Hari-dīkṣita .... Ed. by Sadā Śiva Śarma Śāstrī. Part 1. — 1928. 5, 647 S.
   59. *Āpastamba*-gṛhyasūtra with 2 comm. the Anākulā of Haradatta Miśra and the Tātparyadarśana of Sudarśanāchārya. Ed. by A. Chinnaswami Sastri. — 1928. 40, 288, 10 S.
   60. *Bharata:* Nāṭyaśāstra. Ed. by Batuk Nāth Sharmā a. Baldeva Upādhyāya. — 1929. 53, 476 S.
   61. *Bhāmaha*: Kāvyālaṅkāra. Ed. w. intr. etc. by Baṭuk Nāth Śarmā and Baldeva Upādhyāya, w. a fw. by A. B. Dhruva. — 1928. 8, 71, 8, 2, 46, 17, 2 S.
   62. *Vallabha:* Brahmavāda-saṅgrahaḥ Śuddhādvaita-pariṣkāraś ca. — With commentaries a. Hindi translations. Ed. a. tr. by P't Hari-śaṅkara Śāstrī. — 1928. 26, 2, 102 S:
   65. *Madhusūdhana-Sarasvatī:* Siddhāntabindu. — Being a comm. on the Daśaślokī of Śaṅkarāchārya, w. 2 comm. Nyāyaratnāvalī of Gauḍabrahmānanda, and Laghuvyākhyā of Nārāyaṇa Tīrtha. Ed.

w. notes etc. by Tryambakrām Śāstrī Vedāntāchārya. — 1928. 18, 462 S.

66. *Nityānanda* Panta Parvatīya: Antyakarmapradīpaḥ Aśaucakālanirṇaya-sahitaḥ Pretakarma-Brahmī-bhūta-yatikarma-nirūpaṇātmakaḥ. — 1928. 10, 191 S., 1 B.

67. *Vijñānabhikṣu.* — Sāṃkhyadarśanam, V.-kṛta-Sāṃkhyapravacanabhāṣya-samālaṅkṛtam. (Ed. by) Pandit Ḍhuṇḍhiraj Sastri. — 1928. 17, 168, 2 S.

68. *Hemacandra:* Anekārthasaṅgraho nāma kośaḥ. — Ed. w. an alph. index prep. by Ghanānandana Pāṇḍeya and Janārdana Joshi, by Jagannāth Śāstrī Hoshing (Hośinga) Sāhityopādhyāya. — 1929. 4, 151, 38, 8 S.

26. Zu Fbp 305. The Archive.

6. *Brandes*, Carlos O. and Otto Scheerer: On Sandhi in the Ibanág language. — 1927—28. 42 S. [nö. Luzón].

27. Zu Fg 62. 4⁰. Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko ⟨The Oriental Library⟩. No. 2, 3. — Tokyo 1928.

3. *Nakahara*, Yomokuro: The Sumerian tablets in the Imp. Univ. of Kyoto. — 1928. XI, 54 S., 22 Bl., 14 Tf. 4⁰.

28. Zu Fg 103. — Veröffentlichungen des Seminars für Sprache und Kultur Japans an d. Hamburg. Universität. — Leipzig: Asia Major 1928.

2. *Chanoch*, Alexander: Die altjapanische Jahreszeitenpoesie aus dem Kokinshū (in Text u. Übers. mit Erl.). — 1928. 147 S. (erw. Hamb. phil. Diss. — SA.: Asia Major, vol. 4). ((R.))

29. Zu Hb 674. 4⁰. The *Bahá'í World* ⟨Formerly: Bahá'í Year Book⟩. A biennial intern. record. Vol. 2. Apr. 1926—Apr. 1928. — New York: Bahá'í Pubg. Committee 1928. XVI, 30 S., 1 f. Tf., A. 4⁰. ((Miss Martha Root.))

30. Zu Hb 1831. The Religious Life of India.

6. *Deming*, Wilbur S.: Rāmdās and the Rāmdāsīs. — 1928. XII, 223 S. 13 Tf. ((R.))

31. Zu Hb 2401. Buddhica. Série 1: Mémoires, t. 1—3; série 2: Documents t. 1,

1, 1. (*Vasubandhu*). — Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuantsang, trad. et annotée par Louis de La Vallée Poussin. Fasc. 1—3. — 1928.

1, 2. *Przyluski*, Jean: Le Concile de Rājagṛha. 3. (fin).
3. Les fêtes saisonnières et le Concile. — 1928. S. 237—434.

1, 3. *Visser*, M. W. de: Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and ceremonies in use in the 7. a. 8. c. A. D. and their hist. in later times. Fasc. 1. — 1928.

2, 1. *Rahder*, J.: Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese versions of the Daśabhūmika-sūtra. — 1928. VIII, 202 S.

32. Zu K 61. *Mazzarella*, Giuseppe: Studi di etnologia giuridica. Vol. 8. Catania 1928.

8. Etnologia analitica dell'antico diritto Indiano. 6. — 1928.

33. Zu Nf 269. 4⁰. Memoirs of the Archaeol. Survey of India.

36. *Anglade*, A. a. L. V. Newton: The Dolmens of the Pulney Hills. — 1928. 13 S., 7 Tf. 4⁰.

34. Zu Oa 48. *Zapiski* Imp. Russkago Geografičeskago Obščestva po otděleniju ėtnografii. T. 12, 18, 24. 28. 1, 43. 1. — S.-Peterburg 1864—1916. ((Notgem.))

35. Zu Ob 128. 4⁰. Oriental Explorations and studies.

6. *Musil*, Alois: The manners and customs of the Rwala Bedouins. — 1928.

36. Zu Oc 28. 4⁰. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie.
5. *Baudin*, Louis: L'Empire socialiste des Inka. — 1928. IX, 294 S. 4⁰.

37. Zu Oc 262. Field Museum of Nat. Hist. *Publication* 253.
253. (Anthr. 18, 1.) *Laufer*, Berthold: The prehistory of aviation. — 1928. 96 S., 12 Tf.

38. Zu Oc 2210. 4⁰. Katalog d. Ethnogr. Reichsmuseums.
20. *Juynboll*, H. H.: Philippinen. — 1928. XVIII, 168 S., 12 Tfn.

39. Zu Qa 9. 4⁰. *Revue* des arts asiatiques. Annales du Musée Guimet. Année 5. — Paris 1928. 4⁰. ((T.))

40. Zu Qb 311. Manuel d'art musulman. (3, 4). — Paris: Picard 1927.
3. 4. *Migeon*, Gaston: Arts plastiques et industriels. 2. éd. rev. et augm. 1. 2. — 1927.

II. Neue Werke

Allgemeines

17732. *Indice* degli atti accademici pubblicati dal 1911 al 1924. ⟨Alfabetico per nomi di autori⟩. — Roma: R. Accad. Naz. dei Lincei 1928. 135 S. 4⁰. Ae 45/15. 4⁰.

17733. Jubilejnij Sbornik v čest' Vsevoloda Fedoroviča *Millera* izdannyj ego učebnikami i počitateljami. Pod red. N. A. Jančuka. — Moskva 1900. 4⁰. (SA.: Izv. Imp. Obšč. Ljubitelej Estestvoznanija, Antrop. i Ėtnogr., t. 97; Trudy Ėtnogr. Otdėla, t. 14). Ai 1460. 4⁰. §

17734. (*Fritz*, Johann Friedrich:) Orientalisch- und Occidentalischer Sprachmeister, Welcher nicht allein hundert Alphabete nebst ihrer Aussprache, . . ., Sondern auch das Gebet des HErrn, In 200 Sprachen Mund-Arten . . . mittheilet. ([Einf.:] Benj. Schultze). — Leipzig: C. F. Geßner 1748. 140 S., Tfn. ((U. Melzer, Graz.)) Ba 292.

17735. *Rakovc*, Engelbert: Allgemeine Etymologie oder Der Anfbau der menschl. Sprache. Unter Berücks. d. europ. u. semit. Sprachen. Nebst Deutung der geogr. u. Personennamen. — Graz: Styria 1928. 116 S. ((R.)) Ba 778.

17736. *Torczyner*, Harry: Der Numerus im Problem der Sprachentstehung. — Berlin 1928. 27 S. (SA.: 45. Bericht d. Hochsch. f. d. Wiss. d. Judentums in B.) Ba 1035.

17737. Sistematičeskoe *Opisanie* kollekcij Daškovskago Ėtnografičeskago Muzeja. Sost.: V. F. Miller. Vyp. 1, 2. — Moskva 1887—89: tip. E. G. Potapova. ((Notgem.)) Oc 231. §
[D. E. M. ist seit 1924 Teil d. Gos. Centr. Muz. Narodovedenija]

17738. *Mélia*, Jean: Chez les Chrétiens d'Orient. — Paris: Fasquelle 1929. 215 S. [Syrien u. Palästina.] Je 201. §

17739. *Memorandum* showing the progress and development in the Colonial Empire and in the machinery for dealing with Colonial Questions from Nov., 1924 to Nov., 1928. — London: HMSO. 1929. 81 S. (Cmd. 3268). K 63. §

17740. *Grigor'ev*, V. V.: Rossija i Azija. Sbornik izslėdovanij i statej po istorii, ėtnografii i geografii. (Izd.: P. Lerch.) — S.-Peterburg 1876: Panteleev. II, 575 S. ((Notgem.)) Ng 17 §

Koptisch

17741. *Crum*, W. E.: A Coptic Dictionary. Part 1. — Oxford: Clarendon Pr. 1929. 4⁰. ((Notgem.)) Ca 621. 4⁰. §

17742. *Basilius Magnus.* — Pi-džōm ᵉnte pi-euchologion ethy [ethu̯ab] ete phai pᵉ-džōm ᵉnte ti-anaphora [Liturgia sive anaphora, kopt. u. arab.] ᵉnte pi-agios Basilios nem pi-agios Grēgorios [Gregorius Nazianzenus]. — K. al-Ḫūlāǧī al-muqaddas. [Hrsg.:] Nāšid Sarkīs. — Kairo š 1642/1926: ʿAin šams. 500 S. ((Or. Sem.)) Ca 853.

17743. *Metrefšemši* diakōn. — Pi-džōm ᵉnti-Metrefšemši ᵉnte p-diakōn. — K. al-Ibrūsāt au ḫidmat aš-šammās. Ṭabʿa 4. — Kairo š 1636/1920: ʿAin šams. 351 S. [kopt. u. arab.] ((Or. Sem.)) Ca 906.

17744. K. al-*Abṣālijāt* waʾt-ṭurūḥāt al-wāṭis waʾl-ādām al-mustaʿmal tilāwatuhā fī ǧamīʿ kanāʾis al-karāza al-marqusijja. [Hrsg.:] Philotheos al-Maqārī [&] Mīḫāʾīl Ǧurǧis. Ṭabʿa 1. — Kairo š 1630/1913: St. Makarius. 605, 15 S. 4⁰. [Psalmengebete f. d. Morgen u. Abend; kopt. u. arab.] ((Or. Sem.)) Ca 851. 4⁰.

17745. K. *Turūḥāt* al-basḫa al-muqaddasa al-mustaʿmal tilāwatuhā fī sāʾir kanāʾis al-karāza al-marqusijja. [Hrsg.:] Philotheos al-Maqārī [&] Mīḫāʾīl Ǧurǧis. Ṭabʿa 1. — Kairo š 1630/1914: St. Makarius. 255 S. [Liturgie d. Karwoche; kopt. u. arab.] ((Or. Sem.)) Ca 963.

17746. *Sarkīs*, Nāšid: Muršid al-mubtadiʾīn fī taʿlīm luǧat al-miṣrijīn. Nabḏa 1, 2. Ṭabʿa 3, [bzw.] 2. — Kairo š 1641/1925: Šams. 12, 12 S. [Kopt. Elementargramm. f. Araber.] ((Or. Sem.)) Ca 942.

17747. *Labīb*, Klaudios I. — Pi-Hu̯it ᵉn-tōter ᵉn-pi-džōm ᵉnte Pi-aḫomphat ᵉn-ti-aspi ᵉn-rem-ᵉn-khēmi ᵉnte Klaudios I. Labīb. — Tamhīd li-kutub aḫūmfāt fī taʿlīm luǧat al-aqbāṭ. — Kairo š 1642 [1926]: ʿAin šams. 16 S. [Kopt. Fibel f. Araber]. ((Or. Sem.)) Ca 881.

Alter Orient

17748. *Luckenbill*, Daniel David: Ancient Records of Assyria and Babylonia. Vol. 1, 2. — Chicago: Un. of Ch. Pr. (1926—27). (Ancient Records. Ser. 2.) ((Notgem.)) Db 582. §

17749. *Turaev*, B[oryssus] A[leksandrovič]: Klassičeskij vostok. Posmertnyj trud pod red. i s primečanijami V. V. Struve i N. D. Flittner. 1. — Leningrad: Brockhaus-Efron 1924. ((Notgem.)) Na 392. §
1. Vvedenie. — Babilon. — 1924. 294 S., A.

Aramäisch

17750. *Leander*, P[ontus]: Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen. — Göteborg: Wettergren & Kerber 1928. 135 S. (Göteborgs Högskolas Årsskrift 34, 1928, 4.) ((Vf.)) Dc 530.

17751. *Marshall*, J. T.: Manual of the Aramaic language of the Palestinian Talmud. Grammar, vocalized text, transl. a. vocab. Ed. from the author's ms. by J. Barton Turner, w. intr. by A. Mingana. — Leyden: Brill 1929. VIII, 259 S. ((R.)) Dc 536.

17752. *Nallino*, Carlo Alfonso: Sul Libro siro-romano e sul presunto diritto siriaco. — Pavia 1929. (SA.: Studi in onore di P. Bonfante, vol. 1, 203—261.) ((Vf.)) K 817.

Hebräisch, Judentum

17753. [*Jesus Sirach*; russ.]. Kniga premudrosti Iisusa syna Sirachova. Vvedenie, perevod i objasnenie po evrejskomu tekstu i drevnim perevodam. Protoierej A. P. Roždestvenskij. — S.-Peterburg 1911: M. Merkušev. XCVIII, 805, IV S. ((Notgem.)) Ib 2533. §

17754. *Gunkel*, Hermann: Das Märchen im Alten Testament. 4—6. T. — Tübingen: Mohr 1921. 179 S. (Religionsgesch. Volksbücher, R. 2, H. 25/26.) ((Vf.)) Jd 247.

17755. *Humbert*, Paul: Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel. — Neuchatel: Univ. 1929. 193 S. (Mémoires de l'Univ. de Neuchatel. T. 7,) ((R.)) Jd 54.

17756. *Hölscher*, Gustav: Urgemeinde und Spätjudentum. — Oslo: Dybwad 1928. 27 S. (Avhandlinger utg. av Det Norske Vid.-Akad., II, 1928, 4.) ((Vf.)) Hb 1290/17.

17757. *'Oṣar Midrāšīm*. Bēt 'eqed le-ma'tajim midrāšīm qetannim wa-'aggādōt u-ma'aśijjōt be-seder 'alfā bētā. — Ozar Midrashim (Bibliotheca Midraschica). A libr. of 200 minor Midrashim. Ed. w. intr. a. notes by J(ehūdā) D(āwid) Eisenstein. Vol. 1, 2. — New York: Reznick, Menschel & Co. 1928. XIII, 605 S. 4⁰. ((Or. Sem.)) Dh 6321. 4⁰.

17758. Treatise *Baba Mezia* <Middle Gate> Order IV, treatise II, chapter 1. Talmudic text annot. in Engl., punctuated a. paragraphed; Rashi annot. in Engl. a. punct.; questions in Hebrew relating to the subject-matter of the Talmud; introd. essays a. Talmudic grammar. [By] Abraham W. Steinbach, Reuben Steinbach, Alex Alan Steinbach. — St. Louis, Mo.: Moinester Prg. Co. (1927). 11, 42 S. 4⁰. Dh 2512. 4⁰. §

17759. *'Aggadōt* hat-tannā'īm. — Aggadot Tannaim. A coll. of all the Aggadic material, arranged a. ed. by Michael Higger. Sēfer 2: Tosefta. New York: Bloch 5689 (1929). 168 S. ((R.)) Dh 2206.

17760. *Šifris*, N. we-Jehī'ēl Grünfeld, be-hištatfūt Ḥ. N. Bialik we-Jōsēf Tischler: Millōn le-munnehē hat-tekniqā, s. 1. — Tel-Aviv, Jerusalem: Wa'ad hal-lāšōn 5689. ((T.)) Dh 1615.

1. kōlēl pirqē mekōnōt u-kelē melākā han-nehūgīm be-jōtēr sudda 'al pī hak-kerek hā-rīšōn šel "Millōnē hat-tekniqā ha-meṣujjārīm" hoṣā'ad Schlomann-Oldenbourg. — 5689. V, 60 S.

17761. *Slouschz*, N[ahum]: Ūmānīm we-ūmānujjōt bi-śefat kena'an. — 18 S. (SA.: Ṣikrōnōt Wa'ad hal-lāšōn. 6, 5688.) Dh 1617.

17762. Šapira [*Schapiro*], N[ahman]: Kaunietis A. Mapu jo gyvenimas ir kūryba. — Kaunas: "Spaudos Fondo" 1928. 90 S. [A. M. aus Kaunas, Leben u. Werke]. ((Vf.)) Dhe 13091.

17763. *Sijjūnīm*. Qobeṣ le-zikrōnō šel J(a'qōb) N(aftālī Herz) Śimḥōnī (Simchowitz). — Berlin: Eškol 5659 [1929]. 227 S., 1 B. ((Or. Sem.)) Dhi 21476. 4⁰.

17764. *Sokolow*, Nāḥūm: Bārūk Spinoza u-zemannō. Midrāš be-filōsōfijja u-be-qōrōt hā-'ittīm. — [London 5689]. XVII, 434 S. Dhi 22327. §

17765. [Soncino-Gesellschaft. Gelegenheitsdrucke.] Ah 453. 4⁰.

[16.] *Loewe*, Heinrich: Ignaz Goldziher. Ein Wort des Gedenkens. — 5689 [1929]. 8 Bl., 1 Fks. 4⁰.

[17.] *Loewe*, Heinrich: Geschichten von jüdischen Namen. Aus dem Volksmunde gesammelt. — 1929. 17 S.

[22.] Vinzentz Fettmilch[s] Todesgang. Nach e. gleichzeit. Stich. — 1929. 1 Bl. qu.-4⁰.

[23.] *Simon*, Ernst: Zum Problem des jüdischen Witzes. — (1929). 16 S.

17766. *Einstein*, Albert: Gelegentliches. (Ausw.: Abraham Horodisch.) — Berlin: Soncino-Ges. 1929. 32 S., 1 B. Ah 453/5.

Arabisch, Islam

17767. *Perez*, M. Cerisola, Nicolas: Antologia de poetas arabes durante la dominación musulmana en España. — (Melilla 1926: "La Ibérica"). 103 S. De 2476.

17768. *Abū 'l-'Atāhija.* — Der Dîwân des A. Teil 1. Die zuhdijjāt <d. h. die religiösen Gedichte>. Nach d. Druck Beyrouth 1909 aus d. Arab. übers. (von O. Rescher). — Stuttgart 1928. 288 S. De 2664. §

17769. (*Ǧābir* b. Ḥajjān). — The Arabic works of Jâbir Ibn Ḥayyân, ed. with translations into Engl. a. crit. notes by Eric John Holmyard. Vol. 1, p. 1. — Paris: Geuthner 1928. De 4876/63. §
1, 1. <Arabic texts>. — 1928. 15, 172 S.

17770. *Ḥunain b. Isḥāq.* — The Book of the ten treatises on the eye ascribed to Hunain Ibn Is-haq <809—877 A. D.>. The earliest existing systematic text-book of ophthalmology. The Arabic text ed., w. an Engl. transl. and glossary by Max Meyerhof. — Cairo 1928: Gov. Pr. LIII, 227, 222 S. ((M. M.)) De 5594.

17771. *Maitrot* de la Motte-Capron, A.: Sidna Moulay Ismail, Prince magnifique du Maghreb invincible <Contes maughrébins>. — Paris: Gamber 1929. 304 S. (Traditions popul. du Maghreb.) De . §

17772. (*Cremona*, A. & Saydon:) The development of Maltese as a written language and its affinities with other Semitic tongues. A paper read by the delegate of the "Ghaqda tal-Kittieba tal-Malti" the Rev. C. L. Dessoulavy, at the 17th Int. Congr. of Orientalists. — Valletta [1928]. 22 S. ((C. L. D.)) De .

17773. *Vassallo*, G.: L'ortografia maltese. — Valletta: Empire Pr. 1928. VI, 82 S. ((C. L. Dessoulavy, London.)) De .

17774. *Farrugia*, G. M.: Dawra arkeōloġika ma' dwar il-birgu. — Valletta: Empire Press 1926. 9 S. (SA.: Il-Malti, ġunju 1926.) ((C. L. Dessoulavy, London.) De

---

17775. *Burton*, Sir Richard: Selected Papers on anthropology, travel and exploration. Now ed. with an intr. and occasional notes by N. M. Penzer. — London: Philpot 1924. 240 S. Ob 81. §

17776. *Levy*, Reuben: A Baghdad chronicle. — Cambridge: Univ. Pr. 1929. XII, 279 S., 4 Tf. ((R.)) Ne 307.

17777. *Algérie*, Tunisie, Tripolitaine. — Malte. (Réd.: P. Ricard, J. Dalbanne, M. Larnaude. Nouv. éd.) — Paris: Hachette 1927. CXI, 395 S., 37 Kt. u. Pl. (Les Guides bleus, p. sous la dir. de Marcel Monmarché.) Ob 751. §

17778. *Roget*, Raymond: Le Maroc chez les auteurs anciens. Textes [gr., lat. u. frz.] traduits. Préf. de Stéphane Gsell. — Paris: Les Belles Lettres 1924. 51 S. (16—45 Doppel-S.) (Nouv. Coll. de textes et doc.) Ob 935. §

17779. *Berthelot*, André: L'Afrique Saharienne et Soudanaise. Ce qu'en ont connu les anciens. — Paris: Les Arts et le Livre 1927. 431 S., 4 Kt. (Bibl. documentaire.) Ob 630. §

17780. *Glagolev*, S.: Islam. — Svjato-Troickaja Sergieva Lavra 1904: Sobstvennaja tip. 203 S. (SA.: Bogoslovskij Vĕstnik 1903—4). ((Notgem.)) Hb 751. §

17781. *Gaudefroy-Demombynes*, [Maurice]: Les institutions musulmanes. — Paris: Flammarion (1921). 192 S. (Bibl. de Culture générale.) Hb 739. §

17782. *Dermenghem*, Émile: La vie de Mahomet. — Paris: Plon (1929). VII, 382 S. (Le Roman des grandes existences. 23.) Hb 699. §

17783. *Eichler*, Paul Arno: Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran. — Leipzig, phil. Diss. — Lucka i. Th. 1928: R. Berger. VIII, 134 S. ((A. Fischer.)) Hb 723.

17784. *del Nido* y Torres, Manuel: Dalīl al-isbānī as-sālik ... Guia del español que emprende el camino del conocimiento de la escuela malekita, ... sobre el derecho musulmán. 2. ed. corr. y aum. — Tetuán: ed. Hispano-Africana 1927. XXIII, 519 S. K 367.

17785. *Asín* Palacios, Miguel: La Escatologia musulmana en "La Divina Comedia". (Historia y critica de una polemica.) — Madrid 1924. 102 S. ((Vf.)) Hb 668/73.

17786. *Asín* Palacios, Miguel. — Discursos leidos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del señor M. A. P. — Madrid 1924. 72 S. 4⁰. ((Vf.)) De 6568/52. 4⁰.
(M. A. P.: El Cordobés Abenházam, primer historiador de las ideas religiosas — Julián Ribera y Tarragó: Discurso.)

17787. *Asín* Palacios, Miguel: Comentarios de Don García de Silva y Figueroa de la embajada que de parte del Rey de España Don Felipe III hizo al Rey Xa Abas de Persia. — Madrid 1928. 18 S. ((Vf.)) Ob 1726.

17788. *Asín* Palacios, Miguel: Un compendio musulmán de pedagogía. El "Libro de la introducción a las ciencias [k. Fatiha al-'ulūm] de Algazel". Análisis y extractos. — Zaragoza 1924. 19 S. ((Vf.)) De 4983/156.

17789. *Abdul Wali*, Maulavi, Khan Sahib: Life and work of Jawad Sabat, an Arab traveller, writer and apologist: tog. w. a review of his romantic career, as a Christian and Muslim. — Calcutta, Simla: Thacker 1925. IX, 86 S. De 10061. §

17790. *Mercier*, Marcel: Étude sur le Waqf abadhite et ses applications au Mzab. — Alger: Carbonel 1927. 191 S. K 449/629. §

17791. *Hangi*, Anton: Die Moslim's in Bosnien-Hercegovina, ihre Lebensweise, Sitten und Gebräuche. Autor. Übers. von Hermann Tausk. — Sarajevo: D. A. Kajon 1907. VI, 267 S., Tfn. Ne 225/314. §

17792. *Cordier*, G.: Les Musulmans du Yunnan. — Hanoi: Impr. Tonkinoise 1927. 328, II S. Ne 123. §

Indischer Kulturkreis

17793. The *Calcutta Review*. Vol. 1 (2. ed.), 2 (3. ed.), 3—19. — Calcutta: Carey & Co. [usw.] 1844—53. Af 452. §

17794. *University of Bombay Extension Lectures Series*. 1. — Bombay: Taraporevala 1928. ((T.)) K 571/5.
1. *Shah*, K. T.: Post-War Germany. An object lesson in national reconstruction. — 1928. XIII, 228 S.

17795. *Schroeder*, Leopold v.: Lebenserinnerungen, hrsg. von Felix v. Schroeder. — Leipzig: Haessel 1921. 287 S., 4 B. ((Simmel & Co., Leipzig.)) Nk 787.

17796. *Wüst*, Walther: Indisch. — Berlin: de Gruyter 1929. 111 S. (Grundriß d. idg. Sprach- u. Altertumskunde. 4. = Gesch. d. idg. Sprachwiss. Teil 2, Bd. 4, 1.) ((R.)) Eb 991/25.

17797. *Bhāradvāja-gṛhyasūtram*. The domestic ritual according to the school of Bhāradvāja. Ed. in the or. Skr. w. an intr. a. list of words by Henriette J. W. Salomons. [Utrecht, phil. Diss.] — Leyden: Brill 1913. XXV, 127 S. Eb 1877. §

17798. *Vaikhānasa-dharmasūtra.* — Das Dharmasūtra der Vaikhānasas. Übers. u. m. textkrit. u. erkl. Anm. versehen. Nebst e. Einl. über d. brahmanischen Waldeinsiedler-Orden u. die Vaikhānasa-Sekte. Von Wilhelm Eggers. [Kiel, phil. Diss.] — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929. 92 S. ((Vf.)) Eb 1885.

17799. *Manu-smṛti.* The laws of Manu with the Bhāṣya of Mēdhātithi. Translated by Gangā-Nātha Jhā. Vol. 1, 1, 2; 2, 1, 2; Index to 1 & 2; 3, 1 & 2; 4, 1 & 2; 5. — Calcutta: Univ. 1920—26. ((Notgem.)) Eb 3171.

17800. *Puruṣottama-deva:* Trikāṇḍaśeṣa. — The Trikāndaçesha. A collection of Sanskrit nouns by Sri Purushottamadeva King of Kalinga, India. With Sārārtha Candrikā, a commentary by C. A. Seelakkhndha (Śīlaskandha) Maha Thera. — Bombay: Shri Venkateshwara Press 1916. 15, 350 S. Eb 3358. §

17801. *Acharya,* Prasanna Kumar: Indian architecture according to Mānasāra-śilpaśāstra. — London [usw.]: Oxford Un. Pr. (1927). IV, 268 S, ((Notgem.)) Eb 3468/21. §

17802. *Ray,* Manmatha Natha: An Index to the proper names occurring in Vālmīki's Rāmāyaṇa. (1.—3.) — (SA.: Princess of Wales' Sarasvati Bhavana Studies. 5—7.) ((Vf.)) Eb 3626/20.

17803. *Kamptz,* Kurt v.: Über die vom Sterbefasten handelnden älteren Paiṇṇa des Jaina-Kanons. [Hamburg, phil. Diss.] — Hamburg 1929. 39 S. ((R.)) Eb 4732.

17804. *Winternitz,* M.: Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka. — Tübingen: Mohr 1929. VI, 162 S. (Religionsgesch. Lesebuch, hg. v. Alfred Bertholet. 2. erw. Aufl. 11.) ((Or. Sem.)) Eb 4383[2].

17805. *Hindī-pustak-mālā,* puṣpa 6. — Kalkattā: Hindī-pustak-bhavan V. S. 1980 [1923]. Ebi 4522. §
   6. *Nandakumār Dev Śarmā:* Lājpat-mahimā, Deśbhakta Lālā Lājpat Rāy-jī-kā caritra tathā un-ke vicāroṃ-kā saṃgraha. — 1980 [1923]. 10, 509 S.

17806. *Sant-Rām:* Pañjābī gīt <sa-citra> arthāt pañjābī striyoṃ-dvārā bhinn bhinn avasaroṃ-par gāye jāne vāle jhuṃjane, ghoḍiyāṃ, suhāg, baṭanā, kāman, lāmāṃ, siṭhaniyāṃ, barāt-bāṃdhanā, chand, kaṃganā, guṇe, śṛṅgār ras, virah, jhale, giddhā tathā lohaḍā ādi-ke gīt aur thāl. <A coll. of old songs which are sung by women on different occasions in the Punjab.> — Lahore: Rāj-Pāl 1927: Hindī Press. 9, 233 S. Ebo 5026. §

17807. *Pradhān,* Pārasmaṇi ra Śeṣmaṇi Pradhān: Nepālī vyākaraṇ. — Kalkattā: Macmillan 1928. 16, 144 S. ((Or. Sem.)) Ebs .

17808. *Pradhān,* Pārasmaṇi (2—4:) ra Śeṣmaṇi Pradhān: Nepālī sāhitya, bhāg 1—4. — Kalkattā: Macmillan 1926—27. ((Or. Sem.)) Ebs .

17809. *Chattopadhyaya,* Harindranath: Five plays. W. an intr. by S. Fowler Wright. — London: Fowler Wright [1928]. 202 S. Ebz 390. §
   (The Hunter. — Pundalik. — Tukaram. — The Proclamation. — Saku Bai.) [H. Ch. ist ein Brnder von Sarojini Naidu.]

17810. University of Madras. Dravidic *Studies.* 1—4. — Madras 1923—26. ((T.)) Fe 255.
   1. *Venkatarama Ayyar,* C. P.: The demonstrative bases. — 1923. 14 S.
   2. *Subbaya,* K. V.: The pronouns and pronominal terminations of the first person in Dravidian. — 1923. 51 S.

3. *Anavaratavinayakam Pillai*, S.: The Sanskritic element in the vocabularies of the Dravidian languages. — 1923. 63 S.
4. *Collins*, Mark: On the octaval system of reckoning in India. — 1926. 28 S.

17811. *Tamil Lexicon*. Published under the authority of the Univ. of Madras. Vol. 1—3. — Madras 1924—28. ((T.)) Fed 1622.

17812. *Massieu*, Isabelle: Népal et pays himalayens. — Paris: Alcan 1914. 227 S., 6 Ktn., 74 A. auf Tfn. Ob 2159. §

17813. *Vickland*, E. Elizabeth: Women of Assam. — Philadelphia [usw.]: Judson Press (1928). 179 S., Tfn. Oc 1687. §

17814. *Rösel*, Richard: Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis. — Stuttgart: Kohlhammer 1928. 185 S. (Beiträge zur Philos. u. Psychol., hg. v. T. K. Oesterreich. H. 2.) L 565/821.

17815. *Gopinatha Rao*, T. A.: Sir Subrahmanya Ayyar lectures on the History of Śrī Vaiṣṇavas (1917). — Madras: Univ. 1923. 61 S. Hb 2240.

17816. *Agarker*, N. S.: The real nature of parmatma. — Delhi: Jain Mittra Mandal 1928. 22 S. (J. M. M. Tract 60.) Hb 2717.

17817. *Bhattacharyya*, Harisatya: Lord Arishtanemi. — Delhi: Jain Mittra Mandal 1929. 90 S. (J. M. M. Tract 62.) Hb 2718/35.

17818. *Saunders*, K[enneth] J.: The story of Buddhism. — London: Oxford Un. Pr. 1916. 167 S., A. [mit hs. Notizen v. J. E. Ellam]. Hb 2613. §

17819. *Schumacher*, Karl: Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien. — Stuttgart: Kohlhammer 1928. VIII, 78 S. (Beiträge zur Philos. u. Psychol., hg. v. T. K. Oesterreich. H. 3.) Hb 2661.

17820. *Blonay*, Godefroy de: Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Tārā. — Paris: Bouillon 1895. XV, 64 S. (Bibl. de l'Éc. des Hautes Études, sc. phil. 107.) Hb 2417. §

17821. *Isnard*, Edmond: Esquisse des principales sectes du Bouddhisme en Extrême-Orient. — Saigon: éd. Extr.-Orient 1925. 16 S., 5 Tf. 4⁰. Hb 2502. 4⁰. §

17822. *Cohn*, William: Buddha in der Kunst des Ostens. — Leipzig: Klinkhardt & Biermann 1925. 253 S., 7 A., 123 Tf. 4⁰. Qb 612/180. 4⁰. §

17823. The Madras University Historical *Series*. 1—3. — Madras: Univ. 1919—1928. (2.: Oxford Un. Pr. 1924.) ((T.)) Nf 19/25.
1. *Krishnaswami Ayyangar*, S.: Sources of Vijayanagar history, sel. and ed. for the Univ. — 1919. XIX, 394 S.
2. *Sathyanatha Aiyar*, R.: History of the Nayaks of Madura. Ed. w. intr. and notes by S. Krishnaswami Aiyangar. — 1924. XIII, 403 S.
3. *Gopalan*, R.: History of the Pallavas of Kanchi. Ed. w. intr. a. notes by S. Krishnaswamy Aiyangar. — 1928. XXXIII, 245 S., 1 Tf., 1 Kt.

17824. *Srinivasa Ayyangar*, P. T.: The stone age in India, being the Sir S. Subrahmanya Ayyar lecture 1925. — Madras: Univ. 1926. 55 S., 4 Tf. Nf 449.

17825. *Gribble*, J. D. B.: A History of the Deccan. Vol. [1.], 2. (2.: Ed. a. finished by Mrs. M. Pendlebury.) — London: Luzac 1896—1924. ((Or. Sem.)) Nf 139/240.

17826. East India 〈Indian States〉. *Report* of the Indian States Committee, 1928—1929. (Harcourt Butler, Sidney Peel, W. S. Holdsworth.) — London: HMSO. 1929. 74 S., 1 Kt. (Cmd. 3302.) K 643/430. §

17827. The *British Crown* and the Indian States. An outline sketch drawn up on behalf of the Standing Committee of the Chambers of Princes, by the Directorate of the Chamber's special organisation. — London: P. S. King 1929. XXVII, 244 S., 1 Kt. K 590/426. §

17828. *Low*, Sir Sidney: The Indian States and ruling princes. — London: Benn (1929). 79 S. (Benn's Sixpenny Libr. 72.) K 663. §

17829. *Ray*, S. C.: The permanent settlement in Bengal. — Calcutta: M. C. Sarkar 1915. 123 S. (Indian Citizen Series. 2.) K 710. §

17830. *Census* of India, 1921. Vol. 1, 2—25. — Calcutta Gov. Pr. [usw.] 1921—23. 4⁰. ((High Comm. f. India.)) K . 4⁰.

17831. *Meikle*, H[enry] G[eorge] W[atson]: Report on the age distribution and rates of mortality deduced from the Indian Census Returns of 1921 and previous enumerations. — Calcutta: Gov. Pr. 1926. 52 S., 5 Tab. 4⁰. ((High Comm. f. India.)) K . 4⁰.

17832. *D'Oyly*, Sir John: A Sketch of the Constitution of the Kandyan kingdom ⟨a. o. relevant papers⟩. New ed. (Pref.: L[ewis] J[ames] B[arnetson] Turner). — Colombo: Gov. Record Office 1929. IV, 158 S. 4⁰. Nf 82/355. 4⁰.

17833. *Kampūcea Sŏriyā*. — Campuchéa Sauriya. Publication mensuelle de la Bibliothèque Royale (du Cambodge). 1, 7–12; 2, 1–8. — Phnom-Penh 1927—28. ((T.)) Fep 4210.

17834. *Ganthamâlâ*. Publications de l'École sup. de Pâli du Cambodge, éd. par les soins de la Bibl. Roy. du Cambodge. Vol. 1. — (Phnom-Penh) 1927. Fep 4606. §
   1. *Singâlovâdasutta*, Dîghanikâya ⟨31⟩. Trad. en cambodgien par Préa Krou Saingvichéa (Saṃyviccea) ⟨Huot-Tath⟩. — 1927. 63 S.

17835. *Leclère*, Adhémard: Cambodge. Contes et légendes recueillis et publ. en frç., avec intr. par Léon Feer. — Paris: Bouillon 1895. XXII, 308 S. Fep 5511. §

17836. *Abhidhammatthasaṅgaha*. Traité de métaphysique bouddhique. trad. du Pâli par le Vén. Vimalapaññâ ⟨Oum-Sou⟩. — Phnom-Penh 1927. 5, 307 S. Fep 6505. §

17837. *Trayapraṇâm Saṃkhepa*, Gihivinaya Saṃkhepa. Morceaux choisis trad. du Pali par Préas Krou Vimalapaññâ ⟨Oum-Sou⟩ et Préas Krou Saṃsatthâ (Saṃsaṭṭà) ⟨Chuon-Nath⟩. 2. éd. — Phnom-Penh 1927. 117 S. Fep 6508. §

17838. Vinaya Pâṭimokkha Saṃvarasila Saṃkhepa et Khandhaka Vinaya Saṃkhepa ⟨Extraits tirés du *Vinaya Piṭaka*⟩. Trad. du Pâli par Préas Krou Saṃsatthâ ⟨Jotaññâṇa⟩ Chuon-Nath et Préas Nhéan Bavarvichéa (Neaṇ Bavarviccea) Em. — Phnom-Penh 1928. 93 S. Fep 6511. §

17839. 100 keaṭhà [*Gāthā*; pâli & khmer]. — (Phnom-Penh) 2470 [1927]. 57 S. Fep 6514. §

17840. Achar In (Àcàry Eint [*Indra*]): Kòṭilouk ru' cheib tun mean khluon. — Katilok ou l'Art de bien se conduire dans la vie. ⟨Recueil d'histoires.⟩ Vol. 1, 2. — Phnom-Penh 1927—28. Fep 6517. §

17841. *Nārada*. — Dasapâramikathâ par le Vén. Nârada Bhikkhu de Laṅka. Trad. du Pâli et annoté par le Vén. Préas Krou Vimalapaññâ Oum-Sou. — Phnom-Penh 1928. 104 S. Fep 6520. §

17842. Saṃsatthâ (*Saṃsaṭṭà*) Chuon-Nath, Préas Krou; Préas Krou Saingvichéa Tath (Saṃyviccea Tàt) et Préas Krou Vimalapaññâ Oum-Sou: Sâmaṇeravinaya. 2. éd. — Phnom-Penh 1928. 63 S. Fep 6523. §

17843. Sangvichéa H. Tath (*Saṃgviccea* Ṭàt), Préas Krou: Aṃpi pràsàt khlà nòu ti Aṅkòr. — Quelques monuments d'Angkor. Guide. — Phnom-Penh 1928. 95 S., 10 Tf. Fep 6526. §

17844. Un Empire colonial français. *L'Indochine.* Ouvrage publié sous la dir. de Georges Maspéro. 1. — Paris, Bruxelles: Van Oest 1929. 4⁰. Ob 2635. 4⁰. §
 1. Le pays et ses habitants. — L'histoire. — La vie sociale. — 1929. XXII, 356 S., 24 Tf., 5 Kt., 230 A. 4⁰.

17845. *Nordemann*, Edmond: Connaissances nécessaires aux personnes appelées à faire leur carrière en Indo-Chine. Conférence. — Paris 1910: impr. Chaix. 12 S. Kq .

17846. *Tavernier*, Émile: La famille annamite. — Saigon: Nguyên-Van-Cua 1927. (Publ'n de la Commission Luro.) 107 S., 1 Fks. 4⁰. Oc 2142. 4⁰.

17847. *Bulletin* de l'Académie Malgache. N. S. T. 1 (1914) — 9 (1926). — Tananarive 1917—27. 4⁰. Fba 80. 4⁰. §

17848. *Mémoires* de l'Académie Malgache. Fasc. 1—6. — Tananarive 1926—27. 4⁰. Fba 82. 4⁰. §

17849. *Lopez*, Cecilio: Comparison of Tagalog and Iloko. — Hamburg, phil. Diss. — Hamburg 1928. 187 S. ((R.)) Fbp .

Iran, Armenien, Kaukasus

17850. *Dastur*, Maneckshaw Navroji: The moral and ethical teachings of Zarathûshtra[!] (Fw.: J. J. Modi.) — Bombay: Univ. 1928. XIV, 147 S. (The Bombay Univ. Sir Jamsetjee Jejeebhoy, Third Baronet, Prize Essay. 1912.) ((UB. Bombay.)) Hb 2819.

17851. *Materialy* dlja slovarja živogo persidskogo jazyka. 1. — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1928. ((T.)) Ec 1540.
 1. *Arends*, A. K.: Persidsko-russkij slovar' fizičeskich terminov. — 1928. 35 S.

17852. *Litten*, Wilhelm: Das Drama in Persien. M. e. Geleitwort von Friedrich Rosen. — Berlin: de Gruyter 1929. XIX S., 371 fks. S. 4⁰. ((F. Rosen.)) Ec 2420/12. 4⁰.

17853. [*Bahā'-allāh*]: kitāb-i mustaṭāb-i Īqān. — Kairo 1318/1900: m. al-Mausū'āt. 216 S. ((Miß Martha Root.)) Ec 1635/112.

17854. *'Abd-al-Bahā'*. — Pismo Abdul Bècha v central'nuju organizaciju pročnago mira. — (Paris 1921?) 20 S., 1 B. Ec 1582/366.

17855. *'Abdu'l-Baha:* Some answered questions collected a. transl. from the Persian by Laura Clifford Barney. (2. éd.) — Chicago: Bahai Pubg. Soc. 1918. XIV, 350 S. ((Miß Martha Root.)) Ec 1582/374.

17856. *Brittingham*, Isabella D.: Die Offenbarung von Baha'o'allah. Aus d. Engl. übers. von W. Herrigel. — Stuttgart: Bahai-Vereinigg. 1910. 47 S. Hb 674/31.

17857. *Case*, Thornton: Ehe Abraham war, war Ich. — (Stuttgart: Bahai-Vereinigg. [1910?].) 8 S, Hb 674/36.

17858. *Herrigel*, Wilhelm: Die Bahaibewegung im allgemeinen und ihre großen Wirkungen in Indien. — Stuttgart: Deutscher Bahaibund 1922. 56 S. Hb 674/39.

17859. *Esslemont*, J[ohn] E[benezer]: Baha'u'llah und das neue Zeitalter. Autor. u. überprüfte Übers. von H. Küstner u. W. Herrigel. — Stuttgart: Deutscher Bahaibund 1927. VIII, 431 S. Hb 674/84.

17860. *Wilson*, Sir Arnold T.: National and racial characteristics of the Persian nation. — (SA.: Asiatic Rev., apr. 1929; 14 S.) Nf 813.

17861. *Sourḃat'ean*: Hay grakanowt'yown, hator 1, 2. — Eriwan: Petakan hratarakçowt'yown 1926. 4⁰. [Armen. Liter. d. 19/20. Jh., Chrestomathie.] ((Notgem.)) Ed 1814. 4⁰. §

17862. Jafetičeskij *Sbornik*. — Recueil japhétique. 1. (Predisl.: N. Marr.) — Peterburg 1922. (Institut Jafetidologičeskich Izyskanij Ross. Ak. Nauk.) ((Notgem.)) Fi 82. §

17863. *Chachanov*, A. S.: Ocěrki po istorii gruzinskoj slovesnosti. Vyp. 1. — Moskva 1895. (SA.: Čtenija v Imp. Obšč. Ist. i Drevn. Ross. pri Mosk. Univ. t. 172.) ((Notgem.)) Fir 3135. §
1. Narodnyj èpos i apokrify. — 1895. IV, 366 S.

17864. *Béridzé*, Ch.: Ch. Rousthawéli. Sa vie, son poème, ses maximes, sa philosophie. Conférence. — Paris: Maisonneuve-frères [1928]. 26 S., 1 B. Fir . §

17865. Ingušskij Naučno-Issledovatel'skij *Institut* Kraevedenija. [1.] — Vladikavkaz 1928. Fia 5052.
1. *Nemirovskij*, M. Ja.: Iz prošlogo i nastojaščego kavkazskoj lingvistiki. — Aus der Vergangenheit u. Gegenwart d. Kaukas. Sprachwiss. — 1928. 52 S. [m. deutschem Abriß]. (SA.: Izv. Ing. N.-Issl. Inst. Kraeved., vyp. 1.)

Türk-Völker

17866. *Psalmi*. — Mazāmīr kitāby ja'nī zabūr-i Dāwūd. (Eastern <Kashgar> Turki. The Book of Psalms.) [Üb.: Gustaf Raquette.] — Kašġar 1923. 276 S. ((G. R.)) Jb 2899/10.

17867. *Job*. — Ejjūb-niniñ kitāby. (Eastern <Kashgar> Turki. The Book of Job.) [Üb.: Gustaf Raquette.] — Kašġar 1921. 100 S. ((G. R.)) Jb 2899/15.

17868. *Kemal Pacha Zadeh:* Histoire de la campagne de Mohacz (Mohāǧ-nāme) publ. avec la trad. frç. et des notes, par [Abel] Pavet de Courteille. — Paris 1859: Impr. Imp. VII, 199, 155 S. Fa 2846/110. §

17869. *Fuad*, Ali: La Question des Détroits. Ses origines, son évolution, sa solution à la Conférence de Lausanne. — Paris: Éditions et Publ. contemp. P. Bossuet 1928. 191 S. Ng 676. §

17870. *Moukbil*, *Bey:* M.: La Campagne de Perse <1514>. — Paris: Berger-Levrault 1928. VII, 125 S., 8 Ktsk. [Feldzug Selim I. gegen Persien.] Ng 715. §

17871. Qazaq tilinde basylġan kitābtardy *Körsetkiš*. — Kzyl-Orda: Kazgosizdat 1926. 112 S. [Kazak. Bibliogr.] Fan 250003. §

17872. *Baitursun-Uly* Aḥmet [Aqymet]: Til-kural. — Grammatika kirgizskogo jazyka "Til'-Kural'". 2, 3. — Orenburg: Kirg. Gos. Izd. 1924. 4⁰. [Kazak. Grammatik.] Fan 25950. §
2. 4. Aufl. 3. 1. Aufl.

17873. *Baitursun Uly* Aqymet [&] Šunan-Uly Telġan: Oqu qiraly. 3.—4. gyldarda oqylatyn kitāb. Basylywy 1. — A. Bajtursunov i T. Šonanov: Chrestomatija dlja 3—4. g. obučenija. — Orenburg: Kirg. Gos. Izd. 1925. 412 S. 4⁰. [Kazak. Lesebuch f. d. 3./4. Schuljahr.] Fan 27420. §

Ostasien

17874. *Blakney*, Raymond Bernard: A Course in the analysis of Chinese characters. — Shanghai: Comm. Pr. 1926 (1927). VI, 384 S., 1 Tf. Ffm 3067. §

17875. *Chait*, Ralph M.: A chronological arrangement of the names of all the Chinese emperors and the dates of their reign tog. w. Lists of Chin. seal, character and symbolic marks. — New York (1928): priv. pr. 47 S. ((Vf.)) Ng 71.

17876. *Mason*, Isaac: List of Chinese-Moslem terms. ⟨Rev. ed.⟩ — Shanghai: Soc. of Friends of the Moslems in China 1928. 19 S. Ffm 7520. §

17877. *Wu* Kuo-cheng: Ancient Chinese political theories. — Shanghai: Comm. Pr. 1928. 340 S. Kn 3206. §

17878. *Herrmann*, Albert: Die Beziehungen zwischen China und dem Römischen Reich. — (in: Die Saalburg. Mitteilungen d. Vereinigung d. Saalburgfreunde. Bd. 2; Nr. 3, 11. Dez. 1928, 65—72.) ((Vf.)) Ng 119/860.

Hertz, Amalie: Die protoelamitischen Kulturen und ihre Beziehungen zu Mesopotamien. — (in: Die Saalburg. 2, 3, Dez. 1928, 73—79.) in Ng 119/860.

17879. *Sforza*, [Carlo] Comte: L'énigme chinoise. — Paris: Payot 1928. 208 S. (Bibl. pol. et écon.) Ng 242. §

17880. *Stein*, [Marc] Aurel, Sir: Innermost Asia. Detailed report of explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Īrān carried out and described. Vol. 1—3: Text; 4: Maps. — Oxford: Clarendon Pr. 1928. 4^0. ((Gov. of India.)) Ob 2546/5. 4^0.

17881. *Hedin*, Sven: Auf großer Fahrt. Meine Expedition mit Schweden, Deutschen und Chinesen durch die Wüste Gobi 1927—28. — Leipzig: F. A. Brockhaus 1929. 346 S., Tfn. ((R.)) Ob 2399/370.

17882. Japanisch-Deutsche *Zeitschrift* ⟨Nichi-doku gakugei⟩ zur Förderung der wissenschaftlich-techn., polit.-wirtsch. u. kulturellen Beziehungen zw. Japan u. Deutschl. Hrsg. v. A. Sata. N. F. Jg. 1, — Berlin: de Gruyter 1928—29. 4^0. Fg 105. 4^0.

Afrika

17883. [*Alf laila*]. — Mazungumzo ya Alfa-lela-ulela au siku elfu na moja ⟨The Arabian Nights Entertainments in Swahili⟩. Kimefasiriwa kwa Kiswahili na Edwin W. Brenn. Ed. by F. Johnson. Vol. 1, 2. — London [usw.]: Longmans 1929. Fd 610. §

17884. *Journal* of the South West Africa Scientific Society. Vol. 1: 1925—26. — Windhoek (: John Meinert) 1927. 63 S. Fd 5/30. §

17885. *Report* of the Commission on closer union of the dependencies in Eastern and Central Africa. (Sir E. Hilton Young, Sir Reginald Mant, Sir George Schuster, J. H. Oldham.) — London: HMSO. 1929. 354 S., 5 Kt. (Cmd. 3234.) Kt 5320. §

17886. *Abyssinia* No. 1 ⟨1925⟩; No. 1 ⟨1928⟩. Correspondence respecting Abyssinian Raids and Incursions into British Territory (2.: and the Anglo-Egyptian Sudan). — London: HMSO. 1925—28. 28; 32 S. (Cmd. 2553; 3217.) Ndu 910. §

17887. *Gautier*, E.-F.: Le Sahara. — Paris: Payot 1928. 232 S., 10 A., 24 Tf. (Bibl, scientif.) Ob 736. §

Karten

7. *Indochine*, [phys.-polit.; farb.] 1:2000000. — Service Géographique de l'Indochine. Avril 1928. 110:83 cm. §

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2575 [Richtigstellung:] Herr Prof. Dr. Nathaniel Julius Reich, Professor of Egyptology and Orientalistics, Philadelphia, Pa., 309 North 33rd Street (Post Office Box 337).

2612 Herr Bibliothekar Dr. Ewald Kuhr, Halle a/S., Kuhnstr. 10, Erdgesch.

2613 Herr J. Datta, Jaspur, Dict. Nainital U. P. India.

2614 Herr Prof. Dr. Dr.-Ing. E. h. K. Thumm, Landesanstalt f. Wasser-, Boden- und Lufthygiene, Berlin-Dahlem, Ehrenbergstr. 38, 40, 42.

2615 Herr Dr. Felix Tauer, Prag XII, Přemyslovská 5.

2616 Herr Dr. Ernst Bergdolt, München XIX, Nymphenburgstr. 207, I.

2617 Herr Ludwig Bisschopinck, M.-Gladbach, Rheinl.

2618 Herr Dr. Siegfried Schott, Berlin-Charlottenburg, Kuno Fischerstr. 22.

2619 Herr Prof. Kurt Leidecker, M. A. Ph. D., Internat. School of Vedic and Allied Researche, New York City, U.S.A. 1500 Times Building.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1929 eingetreten:

151 Deutsche Gesandtschaft, Teheran (Persien).

152 Orientální Ústav (Oriental. Institut) v. Praze.

153 Kungl. Biblioteket, Stockholm.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Prof. W. F. Albright, Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A.

Herr Pfarrer Dr. E. Baer, Zürich 6, Schmelzbergstr. 27.

Herr Amtsgerichtsrat Dr. Max Beneke, Berlin-Wilmersdorf, Kaiserallee 173, I.

Herr Geh. Kons.-Rat Prof. Alfred Bertholet, Neu Westend-Charlottenburg-Berlin, Preußen-Allee 36.

Herr Dr. A. de Buck-Nordenberg, Leiden, Rijnsburgerweg 77.

Herr Pfarrer Lic. Dr. Ernst Ludwig Dietrich, Wiesbaden, Adolfsallee 14.

Herr cand. phil. R. Edelmann, Bonn a/Rh., Orient. Seminar, Poppelsdorfer Allee 25.

Herr Prof. Dr. phil. Martin Heepe, Berlin NW 7, Dorotheenstr. 7.

Herr Dr. A. Kersten, Köln a/Rh., Volksgartenstr. 17.

Herr Dr. H. Krahe, Jena, Am Kieshügel 26.

Herr Dr. Friedr. Kreis, Heidelberg, Mittelstr. 53.

Herr Pfarrer Dr. N. D. van Leeuwen, Leeuwarden, Engelsche Straat 47.

Herr Lic. Pehr Lugn, Stockholm, Egyptiska Museet, Järntorget 55.

Herr Stanisław Fr. Michalski-Iwienski, Warschau, Szpitalna 5.

Herr Dr. K. Mlaker, Graz, Karmeliterplatz. 5, II.
Herr Dr. W. Neisser, Breslau IX, Hedwigstr. 38.
Herr Priv.-Doz. Dr. Henrik Samuel Nyberg, Upsala (Schweden), Kyrkogardsgatan 35.
Herr Dr. Baron von der Pahlen, Potsdam, Sternwarte.
Herr Pfarrer Prof. Lic. Ed. Sachsse, Herborn (Nassau).
Herr Studienassessor Dr. Ernst Schwentner, Warburg (Westf.), Sternstr. 45.
Herr Prof. Dr. E. Sieg, Göttingen, Calsowstr. 15.
Frl. Franziska Singelmann, per Adr. Herrn Dr. Krämer, Lockstedt bei Hamburg, Stellinger Chaussee, Gut Witthausen.
Herr cand. phil. K. Stegmann von Pritzwald, Jena, Maurerstr. 9.
Herr Prof. D. Dr. Friedr. Stummer, Freising, Domberg 939.
Herr Wilh. Teßmann, Berlin W 62, Lutherstr. 30, Gartenh. II.
Herr Priv.-Doz. Dr. W. Wüst, Solln vor München, Schulstr. 7, I.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Prof. Dr. Aufhauser, München.
Herr Dr. Carl Ausserer, Wien.
Herr Rabbiner Dr. S. Jampel, Schwedt.
Herr Prof. Dr. Rich. Meckelein, Berlin-Zehlendorf.
Herr Medizinalrat Dr. Karl Narbeshuber, Gmunden.
Herr Dr. Karl With, Köln.

Verstorben:

Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Karl Geldner, Marburg.
Herr Prof. Dr. R. Stübe, Leipzig.

Der „König der dunklen Kammer“.

In drei Verwandlungen vom Ṛgveda bis Tagore.

Von Heinrich Zimmer.

Vor einigen Jahren, als er Mode war, erschien allerlei über Tagore im Druck. Inzwischen ist es stiller um ihn geworden. Die Indologie, als Spezialwissenschaft um Indiens geistige Vergangenheit und Gegenwart, hat zum Künder seiner gegenwärtigen Geisteswende bei uns nicht merklich das Wort ergriffen. Und doch liegt es ihr ob, die schillernde Erscheinung seiner Poesie, seines menschlich-politischen Führertums über ästhetische und ideologische Betrachtung des Augenblicks hinaus durch das jahrtausendalte Erbe, dessen Verständnis sie verwaltet, zu deuten und das einzigartige Ineinander uralter und junger, indischer und westlicher Motive wie Kunstformen zum Verständnis der epochalen Wende indischer Kultur zu klären, die in Tagore (wie Gandhi) weithin sichtbar sinnbildliche Gestalt annahm. Daß hier ein altes Erbe Brechungen und Wandlungen verschiedenster Art erfährt, drängt sich dem Empfinden unmittelbar auf. Aber der Literarhistorie und Geistesgeschichte liegt es ob, diese Empfindung nach ihrem komplexen Gehalt zu bestimmen und zu begründen; hier erschließt sich ein selten dankbares Gebiet, Wandlungsfähigkeit und Lebenskraft des indischen Genius vergleichend zu überschauen. — An Stelle allgemeiner Betrachtungen und Vergleiche sei hier am bekanntesten Drama Tagores, das auch bei uns gespielt und vertont worden ist und in die Weltliteratur der Gegenwart einging, aufgezeigt, wie seine vielfach so stark ins Westliche gebrochene Kunst mit einem ihrer großen Motive unbewußt zu Überlieferungsschichten hinauf-

reicht, die im Frühlicht der uns erhaltenen altindischen Geistesgeschichte liegen.

Der „König der dunklen Kammer“ ist ein Mysterienspiel, in seiner Idee dem „Lohengrin“ verwandt, wie Wagner ihn faßte: als Tragikomödie des Göttlichen, das ewig darum kämpfen muß, Raum in der Menschenwelt zu finden. Aber Tagores Spiel ist von der Schwermut frei, die den Zauber der romantischen Oper ausmacht. In ihr endet die Sendung des göttlichen Heilsboten, der die Bösen entlarvt und vernichtet und die Unschuld vor ihnen errettet, damit, daß er unverweilt von hinnen muß, ohne sein heilig-segenvolles Herrscheramt ausüben zu können. Aber nicht die Bösen drängen das Göttliche so schnell aus der Welt, ihr Frevelmut gegen die Reinen ruft es ja zu rettendem Erscheinen in sie hinein; vielmehr ist die reine Seele ein zu kleines und schwaches Gefäß, um das Dasein des Übermenschlichen fraglos-gläubig in sich aufnehmen und beseligt tragen zu können. Sie erst macht den unendlichen Abgrund zwischen göttlicher Größe und menschlicher Unzulänglichkeit tragisch offenbar. Dem Gottgesandten ist kein Bleiben in dieser Welt gegönnt, wo selbst die reine Seele (Elsa), die sein wunderbares Erscheinen rettend begnadet, ihm nicht glauben und blind vertrauen kann, sondern zu wissen verlangt, sein Geheimnis lüften muß, um seine Nähe ertragen zu können. Anders, echt indisch: im Begreifen der Unnennbarkeit d. i. des völligen Anderssein göttlicher Unendlichkeit endet das indische Spiel: glaubensvoll und schwermutslos. Hier hat Tagore seine Erfahrung Gottes als des Ungeheuerlichen, des ewig Unfaßbaren, uns nahen und wesensverschiedenen, des „Ewig Fliehenden“, wie er ihn in seiner Lyrik besingt — „deß' körperloses Dahinrauschen den wie Wasser stehenden Raum in strudelnde Blasen von Licht aufwirbelt“ — breit und durchsichtig entfaltet. Was die Stimme des einsamen Sängers im Liede ausströmte, wird hier Gegenstand eines festspielhaften Gemeinschaftsakts.

Ein Rätselspiel, dessen unsichtbarer Held, der „König der dunklen Kammer“, die Kinder seines Reichs und die Könige der Fremde, wie seine eigene Gemahlin Sudarśanâ

zu narren scheint und mit ihnen die Zuschauer seines Spiels. Nur ein Alter, das „Großväterchen“ — eine Lieblingsgestalt Tagores seit dem frühen Roman „Schiffbruch“ — und die verschwiegene Hüterin der dunklen Kammer, Surangamâ, scheinen um sein Geheimnis zu wissen. In seinem Reiche herrscht Glück und Frieden, seine Bürger spüren nicht die Hand, die sie lenkt, das alte indische Ideal vorbildlichen Königtums scheint hier Wirklichkeit, wo sittlich-geistige Vollendung des Herrschers allüberallhin Recht und Harmonie verbreitet. Aber es ist etwas Verwunschenes um dieses glückliche Land: niemand noch hat seinen König gesehen. Fremde, die zum Fest des Frühlings herbeiströmen, wundern sich, ein Bürger wagt die Vermutung, er sei häßlich und darum zeige er sich nicht; beinahe alle sind ungeduldig ihn endlich zu sehen, die fremden Monarchen, die sich von seiner Gleichgültigkeit mißachtet wähnen, wie seine Gemahlin Sudarśanâ, der er nur in verschwiegener dunkler Kammer naht, ohne daß sie ihn erkennen könnte. Auf ihre Bitte hatte er nur die Antwort, „du wirst meinen Anblick nicht ertragen können; er wird dir nur Schmerz bringen, schneidend-überwältigenden“. — Aber sie verlangt den geheimnisvollen Herrn ihres Herzens wie alle anderen Dinge der Welt im hellen Lichte draußen mit Augen zu sehen, „warum muß es immer dunkel sein in dieser Kammer?“ fragt sie die Hüterin der stillen Zelle, und vernimmt, ihr dunkel, zur Antwort: „sonst würdest du nicht Licht noch Dunkel kennen“. Auch von dieser vertrauten Dienerin des rätselvollen Gatten, die mit dem Raume ein Stück seines Geheimnisses bewacht, vermag sie nicht zu erfahren wie er aussieht. Surangamâ meint, er sei nicht schön, das sei viel zu wenig. Er gewann ihre völlige Ergebenheit nicht durch Gunstbezeigung, sondern als er mit ordnender Machtgebärde hart an ihr vorbeigriff und ihr Elternhaus zerstörte. Aus Erbitterung und Rasen kam sie zur Unterwerfung: „vielleicht konnte ich ihm vertrauen und in ihm Ruhe finden, weil er so hart und erbarmungslos war. — Ich sah, er war unvergleichlich in Schönheit wie in Schrecken“. Ihr genügt

es, als Dienerin an seinem Geheimnis sein Wesen zu fühlen, sein Kommen zu ahnen, das sich ihr lautlos anzeigt, ohne ihn zu schauen, indes die Königin, die ihn besitzt, sich nach seinem Anblick verzehrt und den Dunklen darum drängt. Da gibt er ihr auf, ihn unter der bunten Menge des Festabends im blütenschweren Haine selbst zu erraten. Und ihr Blick vom Altan in die festliche Fülle fällt auf eine reizende Erscheinung von königlichem Gehaben, die, das Märchen der Unsichtbarkeit zerstörend, bereits den Tag über immer größere Scharen huldigenden Volkes angezogen hat. Aber für die Blumen, die sie ihm als Zeichen des Erkennens sendet, hat er keinen verstehenden Blick, erst der König von Kâncî, der zu Gast erschienen ist und bei ihm steht, deutet ihm die Gabe. Er hat als ein echter König die überraschende Erscheinung des unsichtbaren Fürsten als Trug durchschaut, aber er zwingt den Betrüger, der sich die Leichtgläubigkeit und den Wunsch der vielen, zu sehen was man glauben will, zu Nutze gemacht hat, seine Rolle weiter zu spielen, um in den Besitz Sudarśanâs, der schönsten Frau, zu kommen. Er heißt ihn, in der Nähe der Frauengemächer Feuer anlegen, damit er sich in der Verwirrung des Brandes unter dem Schein der Rettung ihrer bemächtigen könne, die augenscheinlich keinen Gatten und Beschützer hat. Aber er bekommt sie nicht. Verzweifelt, ihren Blick an einem fremden Manne geweidet zu haben, mit den Augen treulos gewesen zu sein, ohne doch das lieblich trügerische Bild des Falschen aus den Sinnen bannen zu können, da sie kein anderes besitzt, das es verdrängen kann, stürzt sich die Königin, der Feuersbrunst entronnen, wieder in den Brand zurück, als sie des würdelosen Ziels ihrer Augen von nah ansichtig wird. In der dunklen Kammer, zu der nicht Lärm noch Feuer dringt, steht sie wieder dem unbegreiflichen König ihres Herzens gegenüber. Sie hat ihn gesehen im Wirrsal des Brandes, den er bändigte, und es graut sie, daran zu denken: schwarz war er und häßlich, gewaltig und grauenhaft, aber gar nicht schön. Sie schämt sich, ihn an die leere Lieblichkeit des Betrügers verraten

zu haben, ohne die Erinnerung an sie auslöschen zu können, ihr graut vor seiner Unmenschlichkeit, daß er ihr nicht zürnt und nicht unter ihrem Abscheu leidet, ja, daß er sie nicht halten will, als sie es herausschreit, sie müsse fort von ihm, nach Hause fliehen. Wie ist Gemeinschaft mit seiner Häßlichkeit möglich und mit seiner fühllosen Gelassenheit, die es verschmäht, sie strafend oder verzeihend zu entsühnen, die ihr Freiheit gibt, zu gehen oder zu bleiben? Sie entflieht seiner leidenschaftslosen Reglosigkeit, die alles ihr selbst anheimgibt, die keinen Schuldigen bestraft und den König von Kâncî frei in sein Reich gesandt hat.

Aber die augenscheinliche Gleichgültigkeit des Gatten verfolgt sie auch in das Haus des Vaters, der sie grollend aufnimmt und der entlaufenen Frau ihren königlichen Rang versagt: keine Botschaft des Königs, kein Zeichen der Sehnsucht oder Ungeduld dringt in ihre erniedrigende Verlassenheit, — als sei sie nie etwas für ihn gewesen. Aber das Trugbild, dessen Liebreiz sie erlag und nicht aus der Erinnerung löschen kann, naht ihr wieder. Mit ihm kommt der König von Kâncî, hier lockt Verlangen, und menschliche Bindung greift in das öde Nichts, dem sie wie ein Nichts anheimgegeben ist. Wie sollte die Verlassene ihn, der sie ganz entgleiten ließ, im Geiste nicht wieder verraten.

Um die schönste Frau entspinnt sich ein Kampf; der Betrüger ist nur eine Puppe in den Händen des Königs von Kâncî, der sich seiner bedient, um durch seinen Anspruch die schöne Frau in seine Gewalt zu bekommen; aber noch sechs andere Könige rücken heran und machen ihm die Beute streitig. Der Vater versagt die Gattin des dunklen Königs allen und droht, die Entlaufene in sieben Stücke hauen zu lassen, damit jeder der Werber sein Teil an ihr habe, ehe ihr Ansturm sein Reich zerstört. Er zieht ihnen aber doch entgegen und wird vor seiner Stadt von ihnen besiegt und gefangen. Die Schönste ist in der Hand der sieben Könige und soll, um ihren Vater zu retten, nach adeligem Brauch selbst wählen, wem unter ihnen sie gehören will. Schmerzvoll gedenkt sie ihres Königs, dessen Kammer

sie im Trotz verließ, und naht der strahlenden Versammlung verhaßter Werber, die sie entehren wollen, mit dem Entschluß zu sterben, ehe ein anderer die dunkle Kammer ihres Herzens, deren Tor nur einer geöffnet hat, entweihen dürfte. Erwartend sitzen die Großen in ihrem Schmuck, nur der König von Kâñcî verzichtet auf allen Prunk, er rechnet darauf, daß ihr Blumenkranz, der den Erwählten unter ihnen bezeichnen wird, unter den Sonnenschirm fallen wird, den der liebreizende Betrüger, an den ihr Auge sich verlor, über sein Haupt halten muß. Aber es kommt nicht zum Letzten. Der unsichtbare König schickt Botschaft an seinesgleichen: das Großväterchen, das Lieder singend mit den Kindern seiner Stadt am Festtage umhertollte, erscheint als kriegerischer Herold und lädt die Könige vor seinen Herrn. Da kommt es zur Schlacht. Der Fürst von Kâñcî kämpft wie ein Löwe, aber die übrigen Könige, ihm verbündet, verraten sich untereinander durch lässige Tat, weil keiner sein Leben einsetzen will, dem anderen den Preis zu gewinnen. Sie fliehen, der Fürst von Kâñcî erliegt, und der König der dunklen Kammer behauptet das Feld. Sudarśanâ ist gerettet, in tiefster Demut und seliger Geschlagenheit erwartet sie den Helden ihres Herzens, aber er verzieht. Er rettet sie und verschmäht den Dank wie das Bekenntnis ihrer Schuld. Sie begreift ihn nicht, und Surangamâ, die Hüterin der dunklen Kammer, die ihr als einzige auf ihren Leidensweg gefolgt ist, hat als Lösung seines Rätsels nur die Worte, „sagte ich dir nicht: mein König sei grausam und hart, — o wahrhaftig sehr hart?" — Vergeblich auf ihn zu warten, wer ihn finden will, muß ihn suchen. Denn so jäh er naht, mit seiner Glorie Verworrenes schlichtend, Wolken von Unrecht und Gewalt zerteilend, so schnell ist er entschwunden, und niemand weiß wohin. „Deshalb schmäht ihn das Volk und zweifelt an ihm. Aber das ist ihm einfach ganz gleichgültig. Er ist wie von Stein und hart wie Demant". Wie ehedem auf der Flucht vor ihm, zieht die Königin wandernd durch den Staub der Straßen, und, von Surangamâ begleitet, trifft sie ein andres Paar von Wanderern

mit dem gleichen Ziel: das Großväterchen und den König von Kâncî, den ihr Gemahl frei ließ, ohne sich an ihm zu rächen. Ihn, der seiner Unsichtbarkeit trotzte, weil er nur an das Sichtbare glaubt, und ihn mit dem Kampfe um Sudarśanâ zwingen wollte, aus seinem Geheimnis herauszutreten, hat der dunkle König auf die Wanderschaft geschickt, ihn zu suchen. „Das macht er immer so“, sagt Großväterchen, „— das gehört mit zu seinen Scherzen; — aber ein so gewaltiger Herr er auch ist, er muß sich dem beugen, der sich ihm ergibt“. Und er singt sein Wanderlied: „dies ist meine fröhliche Pilgerschaft zum Lande ‚Alles verloren‘, — alles zu verlieren hoffe ich mit aller Macht“!

Auch der Stolz der Demut, der die Schritte der Königin durch den Staub der Straßen trägt, kann nicht dauern, der Stolz der suchend Wandernden, die ihr Ich zerbrochen hat und sich der Überwindung freut, schmilzt in der Gewißheit, daß es der Ruf vom Ziele war, der sie auf den Weg gerissen hat: „Er kam, ehe du kamst. Wer anders hätte dich auf die Wanderung schicken können“. — „Ich fing an, ihn zu finden, sobald ich ihn suchte“.

Zwei Wissende, zwei Neugeweihte kommen die Wanderer zur Stadt des dunklen Königs, „im gemeinen Grau des Staubes nahen wir unserem Herrn. Und werden auch ihn ganz mit Staub bedeckt finden. Denn glaubt ihr, sein Volk schont ihn? auch er kann ihren schmutzigen und staubbedeckten Händen sich nicht entziehen, und achtet's nicht einmal, sich den Schmutz vom Gewande zu wischen“.

Wieder vereint die dunkle Kammer das Paar: „Wirst du mich jetzt ertragen können“? — „O ja, ja. Dein Anblick stieß mich ab, denn ich dachte dich im Lusthain zu finden und im Prunkgemach. — Da ist noch dein geringster Diener gefälliger anzusehen als du. Doch diese Sehnsucht verließ meine Augen auf immer. Du bist nicht schön mein Herr, du stehst über allem Vergleich“. — „Was mit mir vergleichbar ist, liegt in dir selbst“. — „Dann ist auch das unvergleichlich. Deine Liebe liegt in mir, — in der Liebe spiegelst du dich und siehst dein Antlitz in mir wieder —

schimmern: nichts daran mein, alles ist dein o Herr“. — Der König der dunklen Kammer öffnet die Tür zum Tag, aber ehe das Licht hereinbricht, betet die Seele: „Ehe ich gehe, laß zu deinen Füßen mich neigen, o Herr des Dunkels, Grausamer, Furchtbarer, Unvergleichlicher DU“!

Der Stoff zu diesem Spiel kam Tagore von einer Geschichte, die schon mehr als zweitausend Jahre vor ihm das Gefallen buddhistischer Erzähler gefunden hatte und von ihnen aus dem Schatze weltlicher Überlieferung ihrer Zeit in den Kranz früherer Leben ihres Buddha geflochten worden ist. Sie ist in der Jâtaka-Sammlung der Ceylonesischen Schule aufbewahrt, wie in der großen Buddhalegende der „Mönche des indischen Mittellandes, die der Lehre von der Überweltlichkeit der Buddhas anhangen[1])“:

Es war einmal ein junger König von seltener Häßlichkeit. „Häßlich an Farbe und Aussehen, mit dicken Lippen, dickem Kopf und plumpen Füßen. Er hatte einen Bauch, war schwarz wie Tinte, unangenehm und widerwärtig anzuschauen“. Aber er war der Sohn der Hauptgemahlin seines Vaters und war klüger als alle seine Stiefbrüder. Seine Klugheit und Geschicklichkeit zu allen Dingen hatten etwas Übermenschliches, denn Indra selbst, der Götterkönig, war gnädig bei seinem Werden im Spiel gewesen. Als sein armer Vater, der König über ein mächtiges Reich war, von allen seinen fünfhundert Frauen keinen Sohn bekam, gab er, einer Sitte folgend, einmal seinen ganzen Harem frei, daß seine Frauen nicht unfruchtbar blieben, und er Erben bekäme. Da erbarmte sich Gott Indra seiner Lieblingsgemahlin, auf daß nicht Menschenhände sie entweihten, und forderte sie für sich in Gestalt eines alten und eklen Brahmanen, — eisgrau aber noch geil. Um sein Wort zu erfüllen mußte der König ihm die Widerstrebende überlassen. Der Gott nahm sie mit sich, aber er berührte sie nicht. Er gab sich ihr zu erkennen in seiner Herrlichkeit und schenkte ihr Fruchtbarkeit.

---

1) „Jâtakam“, Nr. 531. — Mahâvastu, Vol. II Ende, Vol. III Anfang.

Als Prinz Kuśa den Thron seines Vaters bestiegen hatte, bat er seine Mutter, ihn zu vermählen. Er wollte aber keine Frau, die ihm ähnlich wäre, sondern es sollte das schönste Weib der Welt sein. Er bekommt es auch: Sudarśanâ, „Schön anzuschauen“, die Tochter des Königs von Kanyâkubja wird ihm zugeführt.

Seine Mutter fürchtet, die Allerschönste werde seinen Anblick nicht ertragen können, und sorgt dafür, daß die in der Ferne am Hofe ihres Vaters ihm Vermählte, die ihn noch nie gesehen hat, dem jungen König nur in völlig dunklem Gemach begegne. Die junge Frau ist unzufrieden, daß sie ihren Herrn niemals zu sehen bekommt, aber die Königin-Mutter bedeutet sie, kein Lichtstrahl dürfe das Glück ihrer Nächte und die Schönheit ihres Gemahls verschwiegen beleuchten. Sie seien beide gleich und unvergleichlich schön und würden von sündhaften Stolze übermannt werden, wenn sie ihre Augen aneinander weiden dürften. Sie habe diese dunkle Kammer den Göttern gelobt, und erst wenn die junge Königin Mutter geworden sei, erst wenn ihr Sohn das zwölfte Jahr erreicht habe, dürfe ein Lichtstrahl auf ihr Geheimnis fallen. Aber der Wunsch der jungen Frau, ihren Gemahl zu schauen, wird durch solche Worte nicht gestillt. Da sinnt die Mutter auf eine List. Der schönste seiner Stiefbrüder muß den Thron des Königs einnehmen, königlich geschmückt inmitten seiner schönen Brüder und des strahlenden Hofstaats, damit Sudarśanâ ihn einmal als ihren Gemahl erschaue. Sie ist geblendet von der göttergleichen Schönheit der Versammlung, und der Anblick des Königs entzückt sie. Nur Einer mißfällt ihr im prangenden Kreise: König Kuśa selbst, der zur Linken des Thrones steht, und den weißen Sonnenschirm, das Zeichen der Herrschaft, über den Bruder hält. „Ist denn in unserem weiten Reiche kein besserer Mann für dieses Amt zu finden, der ist ja gar nicht anzusehen, man hält seinen Anblick nicht aus“ bemerkt Sudarśanâ zur Königin-Mutter, aber sie wird bedeutet, dieser Mensch sei unvergleichlich an Trefflichkeit und Gaben, „seiner Macht verdanken wir es, wenn

wir glücklich leben“. Denselben Bescheid erhält sie vom König, als sie ihn bittet, wenn er sie lieb habe, solle er dieses widerwärtige Wesen aus seiner Nähe entfernen.

Auch der König fühlt das Verlangen, das Glück seiner Nächte im Strahl des Tages zu sehen. Immer wieder muß seine Mutter ihm dazu verhelfen. Sie veranstaltet eine Lustfahrt des Harems in den königlichen Park vor der Stadt, um seine Teiche in der Pracht ihrer Lotosblüte anzuschauen. Kuśa geht verkleidet vorauf und verbirgt sich in einem Teich unter den breiten Blättern der Blumen, und als Sudarśanâ kommt und herabsteigt, um von den schönen Lotosblumen zu pflücken, packt sie der König plötzlich und umschlingt sie. Wie er sie in seine Arme schließt, schreit sie laut um Hilfe, „o weh, ein Wasserunhold will mich fressen“! Aber die anderen Frauen erkennen König Kuśa und hüten sich sein Spiel zu stören. Erst als er von ihr abläßt und verschwindet, bemühen sie sich um die Entsetzte und beglückwünschen sie, daß sie lebendig aus den Klauen des Unholds entronnen sei. Als die dunkle Kammer die Gatten wieder vereint, fragt der Gemahl, „Du gingst in den Park, die Lotosblumen zu schauen, hast Du mir keine mitgebracht? Liebste, liebst du mich nicht“? Darauf erzählt sie ihr Abenteuer und wie sie gerade noch mit dem Leben davon gekommen sei, und er sagt ihr, „geh’ nicht wieder zum Lotosteich, die Blumen zu schauen; auch ich wäre dort einmal um ein Haar von einem Wasserunhold gefressen worden“.

Bald gelüstet es den König wieder, der Geliebten bei Tage nahe zu sein, und die gleiche Szene wiederholt sich im Mangohain. Der Königin aber entgeht es nicht, wie ähnlich der Waldunhold, der sie hier überfiel und zu fressen drohte, als der König sich über sie warf und mit Küssen bedeckte, jenem anderen Unhold im Wasser war, und wie beide dem häßlichen Schirmträger glichen, „als habe eine Mutter sie geboren“. Und wieder und wieder treibt es Kuśa, der Schönen außerhalb der dunklen Kammer zu begegnen, sich für den Abscheu zu rächen, den sie vor seiner Erscheinung empfindet, und ihre Ahnungslosigkeit zu necken,

daß sie nächtlich in ihre Arme schließt, was ihr im Tageslicht ein Greuel ist. Sudarśanâ geht mit den anderen Frauen, die Elefantenställe des Königs zu besehen, und Kuśa ist ihr in der Tracht eines Wärters nahe. Wie sie sich zum Gehen wendet, wirft er ihr einen Klumpen Elefantenkot in den Rücken, der ihr Gewand beschmutzt. Aufgebracht beklagt sie sich bei der Königin-Mutter, die an ihrer Seite geht, über die Frechheit dieses Burschen, daß man so etwas der ersten Gemahlin des großen Königs bieten dürfe und verlangt seine Bestrafung. Aber die Mutter beruhigt sie und sagt, dieser Elefantenwärter könne nicht bestraft werden, da sei nichts zu machen. Ebenso geht es ihr zu anderen Malen, als sie die Pferdeställe und den königlichen Wagenpark betritt, unerkannt bewirft König Kuśa sie jedesmal beim Weggehen mit Kot.

Eine zufällige Begegnung zerreißt das Netz des Truges, mit dem der König spielt. In den Elefantenställen bricht Feuer aus, und so viele Hofleute und Bürger auch zu Hilfe eilen, sie können seiner nicht Herr werden. Der Harem gerät in Aufregung, das Feuer droht auf die Gebäude des Schlosses überzugreifen. Da eilt König Kuśa, der gerade außerhalb der Residenz weilte, herbei, legt selbst Hand an, und seine Kraft und Unerschrockenheit meistern in Kürze die Gefahr. Das Feuer wird bezwungen und von den wertvollen Tieren, denen der Tod in den Flammen drohte, kommt auch nicht eines um. Jubelnd umdrängt die Menge den König, Hofleute, Bürger und Frauen des Harems, und eine von ihnen redet ihn preisend an. Sudarśanâ vernimmt ihre Worte und erkennt, wer ihr König der dunklen Kammer ist. In seiner ganzen Häßlichkeit steht Kuśa vor ihren Augen. Die göttergleiche Pracht ihres Daseins ist ihr verleidet, „ich will nichts essen und nichts trinken; was fang ich mit dem Leben an, wenn ich mit diesem Teufel zusammen sein muß“. Sie ging zur Königin-Mutter: „Laß mich frei, ich will nach Kanyâkubja zu Vater und Mutter. Läßt du mich nicht ziehen, so lege ich Hand an mich und bringe mich um“. Da dachte die Königin-Mutter, „Besser ist es,

diese Königstochter lebt, als daß sie stirbt", und sagte zu ihr, „Geh, wohin du willst".

Ohne Abschied vom König eilt sie hinweg. Kuśa ist über ihre Flucht untröstlich. Keine andere Frau seines Harems kann ihn reizen. Er muß Sudarśanâ wieder haben. Er überträgt die Regierung einem seiner Stiefbrüder und wandert verkleidet nach Kanyâkubja. Unerkannt tritt er dort bei einem Kranzwinder als Geselle ein und übertrifft mit seiner Kunstfertigkeit die Arbeiten des Meisters und alles, was man bisher an Werken dieser Art gesehen hat. Seine Stücke erregen bei Hof Bewunderung, die Frauen des Harems sind entzückt, nur Sudarśanâ will von ihnen nichts wissen: sie bemerkt an ihnen den Namen Kuśas, den ihr Gemahl heimlich angebracht hat. Sie entnimmt daraus, daß er unerkannt in der Stadt weilt, daß er sie verfolgt, um sie wieder zu bekommen. Aber sie hütet sich, das Geheimnis zu verraten; sie will nichts mehr von ihm wissen. Als dieser Weg der Annäherung versagt, geht Kuśa als Geselle zu einem Töpfer, und wieder erregen seine Arbeiten das Entzücken von Hof und Harem; nur vor den Augen Sudarśanâs, die erkennt, wessen Händen sie entstammen, finden sie keine Gnade. Aber der standhafte König läßt nicht ab; nachdem er noch in verschiedenen Handwerken fruchtlos mit Meisterstücken um die entflohene Gattin geworben hat, findet er seinen Weg schließlich in die Küche des Königs und, wie in allen anderen Fertigkeiten leistet er hier in der Kochkunst Bewundernswertes. Der König — sein Schwiegervater — ist begeistert und macht ihn zum Leibkoch der königlichen Familie. Er bekommt Zutritt zum Harem, um seine Speisen auszutragen. Sudarśanâ kann einer Begegnung mit Kuśa nicht mehr ausweichen. Es kommt zu einem Wiedersehen der Gatten, bei dem der Mann werbend der Frau gegenüber tritt, deren Bann ihn nicht los läßt, während von ihr nur Kälte, Abweisung und Hohn ausgehen.

Beide stehen einander gegenüber, wie jener königliche Mann Purûravas, der Erdensohn, und das lustvolle Weib aus dem Götterhimmel, Urvaśî, deren bitteres Wiedersehen nach

jäher Trennung alte Verse eines vedischen Zwiegespräch-Liedes berichten. Verließ Urvaśî den „König ihres Leibes“, der dreimal des Tages mit der übermenschlich Schönen der Liebe pflegen durfte, nicht ebenso erbarmungslos und geschwind wie Sudarśanâ ihren Gatten? Verließ sie ihn nicht, weil ein Pakt gebrochen war, weil das Geheimnis ihrer dunklen Kammer jäh erhellt wurde? Sie hatte ihn gewarnt: Ihre Augen durften nicht auf seine Nacktheit fallen, die sie im Spiel und Liebeskampf genoß. Aber wie er sich nächtlich schnell erhob, um die beiden Lieblingslämmer der Geliebten zu retten, deren klagendes Blöken durch das Dunkel scholl, als himmlische Gesellen des Götterweibes sie raubten, und in Hast und Zorn verschmähte, sein Gewand überzuwerfen, erhellte Lichtschein wie ein Blitz die dunkle Kammer, und die Göttliche sah den Erdensohn in seiner Nacktheit. Jäh verließ sie den Buhlen. So hatten es ihre himmlischen Gesellen gewollt, für deren Neid das Glück des Menschenkindes in den Armen der Göttlichen schon allzulange gewährt hatte. Sie schufen den jähen Schein im dunklen Gemach der Liebenden, der die Ungleichheit des Paares offenbar machte.

In liebestoller Verzweiflung irrt der Verlassene umher und sucht die Entwichene. Im wilden Walde findet er sie schließlich wieder, schwanengleich in einem Teich mit anderen Götterfrauen spielend. Wie Kuśa und Sudarśanâ reden sie miteinander: Liebe heischend und kalt versagend.

Aber während Purûravas sich in wilden Klagen, Bitten und Beschwörungen ausströmt und verzweifelt sich zu töten droht, als Urvaśî in höhnischer Abweisung unerbittlich bleibt, steht Kuśa gelassen vor der widerspenstigen Geliebten.

Gewiß: er zog ihr nach und will nicht ohne sie heimkehren, aber er ist gefaßt; bereit ein Leben lang dienend um sie zu werben. Kein anderes Weib kann ihn verlocken, dem daheim ein Harem erwartend blüht, und auch das Aussichtslose seines Werbens schreckt ihn nicht, das Ende wird es lehren, ob er ein Tor war oder weise in seiner Unbeirrbarkeit. Sudarśanâ überschüttet ihn mit Hohn und bitteren Worten: nie wieder will sie mit ihm zusammen

leben, tausend Frauen kann er in einer Nacht haben, was ist er so auf sie allein versessen, daß er soviel Pein um ihretwillen auf sich nimmt, die ihn nicht ertragen kann. Lieber will sie sich in Stücke hacken lassen, so schwört sie ihm, als wieder die seine werden. Er mag sich eine Hündin oder ein Schakalweib zur Liebe suchen. — Ihr Schwur wird schneller auf die Probe gestellt, als sie ahnen konnte. Sieben Königen von Nachbarreichen ist es zu Ohren gekommen, die allerschönste sei ihrem Gemahl davongelaufen; sie rücken mit Heeresmacht heran und wollen sie jeder für sich zum Weibe. Ihr Vater verzweifelt, wie er sein Reich vor ihrem Ansturm retten soll. Gibt er die Tochter einem von den sieben, werden die sechs Enttäuschten über ihn herfallen und seiner Herrschaft den Garaus machen, gibt er sie keinem, so hat er sie allesamt gegen sich. Er droht, die Tochter, deren pflichtvergessene Flucht das ganze Unheil heraufgebracht hat, in Stücke hacken zu lassen, damit jeder der ruchlosen Freier sein Teil an ihr bekomme. Sudarśanâ sieht sich schon tot und klagt der Mutter ihr Leid: Sie soll auf ihr Grab einen Karnikârabaum pflanzen und, wenn er im Frühling goldgelb wunderbar in Blüte steht, der Schönheit ihres Kindes gedenken, über die Sudarśanâ so eifersüchtig wachte und die ihr den Tod gebracht hat. Ihrer gedenkend soll sie bei sich sprechen, „so schön war auch Sudarśanâ“. — Die Verzweiflung treibt sie zu König Kuśa, der im Schmutz des Küchenhofes steht und Schüsseln spült; mit zitternden Gliedern tritt sie zu ihm und spricht ihn an. Die Mutter sieht, wie die Königliche unten mit dem Knecht redet und schilt sie. Da löst die Not ihr die Zunge, und sie bekennt sich zu ihrem Gemahl.

Er wird der Retter in der Not. An der Spitze des Heeres zieht er vor die Stadt, ins Angesicht der Feinde und besiegt ihre Übermacht im Augenblick ohne Schwertstreich. Auf seinem Kriegselefanten sitzend stößt er, während die Seinen sich alle die Ohren verschlossen haben, seinen furchtbaren Kriegsschrei aus, den Löwenruf, vor dem die Heere der Feinde entsetzt auseinanderstieben. Die Könige,

die nach seiner Gemahlin lüstern waren, fallen lebend in seine Hand. Er schont sie und heißt seinen Schwiegervater sie mit sieben andern seiner Töchter vermählen. Siegreich kehrt er, Surdarśanâ neben sich, in sein Königreich zurück.

Aber noch liegt der Fluch der Häßlichkeit auf ihm. Ward sie ihm zuteil, weil seine Mutter den Götterkönig in Gestalt des eklen Brahmanen verschmäht hat und ihn eine ganze Nacht, ehe er sich in seiner himmlischen Glorie ihr offenbarte, um Liebe winseln ließ, unfähig sich ihm hinzugeben? — Unterwegs badet Kuśa in einem Teiche und sieht sich selbst in seiner ganzen Mißgestalt. Es ekelt ihn, er will ein Ende mit sich machen. Da naht der Götterkönig ihm in seinem Himmelsglanz und beschenkt ihn mit einem Lichtjuwel. Wenn er es an seiner Stirn trägt, verklärt ihn sein Glanz zum Schönsten aller Sterblichen, bedeckt er es, erscheint er in seiner früheren Gestalt. Begeistert grüßen alle dieses Wunder der Verwandlung. Sudarśanâ flüstert, „mein König, bedecke das Juwel niemals, laß mich Dich immer so in deiner Herrlichkeit erschaun“.

Über vier Jahrtausende und wohl noch länger ist die Geschichte vom König der dunklen Kammer auf mehr als einem Wege in Indien gewandert, ehe sie in Tagores zarten Fingern zu einem Symbol des Kampfes der Seele mit der unergründlichen schauervollen Tiefe Gottes ward.

Ihr Ursprung ist Vergessenheit.

Aus der mythischen Welt des Altertums ward als ihre früheste Form bewahrt, was in das sakrale Liederbuch magischer Priesterschaft und in die Deutungen des Rituals einging. — Purûravas und Urvaśî sind große Bilder der beiden Geschlechter, der ewigen Zeugungskraft und Empfängnislust, auf deren zitternden Wellen alles Leben tanzt. Mit ihren Namen nannten die Priester das Holzbrett von einem weiblichen und den Stab von einem männlichen Baume, die sie quirlend ineinander führten, daß der Glut ihres Liebestanzes der göttliche Funke heiligen Feuers entspränge.

Im Ṛgvedischen Liede wendet das Schicksal des Königs der dunklen Kammer sich nicht so glücklich wie in der Ge-

schichte der buddhistischen Mönche. Er führt die Geliebte nicht wieder heim, um, von ihr anerkannt, an ihrer Seite zu leben, von übermenschlicher Schönheit verklärt, die allen Unterschied zwischen Beiden löscht. Die Kluft zwischen Göttin und Mensch klafft unüberbrückbar, nachdem ein grelles Licht sie der nachtwandelnden Liebe offenbar gemacht hat. Purûravas findet Urvaśî am Teiche nur wieder, um zu vernehmen, daß er sie lebenslang verloren hat. Einsam kehrt er vom Zwiegespräch am Waldsee heim. Aber Trost wird ihm zu teil: Über ein Jahr wird Urvaśî auf eine einzige Nacht in seine Arme zurückkehren. Und wird ihm den Sohn bringen, den sie von ihm empfangen hat.

Dann, nach Jahresfrist wird ihm Hoffnung zuteil: die Geliebte verkündet ihm, daß die himmlischen Wesen, die durch ihre List das Geheimnis der dunklen Kammer zerstörten, ihm einen Wunsch gewähren werden. Da spricht er die Bitte aus, die sie ihm eingab: „Ich will einer der Euren sein“. Und die Wesen der höheren Welt schenken ihm himmlisches Feuer zum Opfer, durch das er einer der ihren werden kann, auf immer mit Urvaśî im Himmel vereint.

Die Weisheit der Priester lehrt in den „Brâhmaṇas der hundert Pfade“[1]), wo die Strophen des Ṛgvedischen Liedes gedeutet werden, daß die Gabe der Himmelswesen, der himmlische Feuerbrand und die Schale, in der er lohte, in einem Augenblick, da Purûravas nicht acht auf sie hatte, verschwanden, als er sie kaum erhalten hatte. Er ward belehrt, sie seien in Bäume eingegangen: der Feuerbrand in einen männlichen, die Schale, die ihn barg, in einen weiblichen. Die Erörterung der Frage, wie er aus ihnen beiden das himmlische Feuer wiedergewinnen soll, dessen Glut seinem Opfer die Kraft verlieh, ihm die Pforte des Himmels zu entriegeln, schließt die Erzählung. Hier lag für das ritualistische Denken der Priester der Sinn der Geschichte von Purûravas und Urvaśî. Hier fanden sie Ursprung und Erklärung ihres Ritus der Feuererzeugung und in Purûravas später Vereinigung mit

1) Śatapatha-Brahmana XI, 5, 1, 1 ff.

Urvaśî das Unterpfand der hohen magischen Wirkung seines Gebrauchs auf das Schicksal des Opfernden jenseits des Todes.

Der Dichter des alten Liedes, das die Priester in den Schatz kultischer Formeln retteten, weil sie es verstanden, wie es ihrer Sphäre gemäß war, sagt Tieferes von der Bedeutung der dunklen Kammer, die Purûravas und Urvaśî vereinte. Er läßt Urvaśî selbst an den Sinn der grausamen Trennung von dem Geliebten rühren, an die bittere Wahrheit, die ihrer Flucht und Kälte Recht gibt. Wohl war Purûravas den Unsterblichen gleich an unerschöpflicher Manneskraft, er war ein Gott, wenn ihre Umarmungen ihn zu immer neuer verschwenderischer Glut entfesselten, und sie im Spiel der Seligen in eins verschmolzen. Vier Jahre lang verbrachte sie Nacht um Nacht mit ihm. Aber er ist ein Sterblicher, dem Tode unterworfen. Keine dauernde Gemeinschaft ist möglich zwischen den Kindern der Erde und den Himmelsbewohnern. An Allem sind sie wesensverschieden.

Urvaśî spricht:

„Als ich verstellt unter Sterblichen weilte
vier Herbste Nacht um Nacht mit dir vereint,
aß ich einzig ein Stückchen Butter
des Tags, — und bin noch immer davon satt“.

Aller Wunsch und alle Kunst, die Grenze zwischen Mensch und Gott auszulöschen, scheitert am ewigen Unterschied göttlichen und irdischen Wesens. Einst waren die Menschen Gefährten der Götter und halfen ihnen als Priester und Helden die Weltherrschaft gewinnen im Kampf mit den Dämonen, halfen ihnen zum Besitz der Sonne, dem Kern ewigen Lebens. Der Heilige Vasiṣṭha war dem königlichen Gotte Varuṇa befreundet, dem Könige der Götter, Indra, verband sich ein Ahn des ältesten Priestergeschlechts, Bṛhaspati, mit seiner magischen Kunst, wie seine Enkel irdischen Königen, und ward selbst zum Gott unter Göttern, — nicht der einzige Mensch, der zu den Unsterblichen aufstieg und ihresgleichen ward. So war es im ersten der Weltalter, als das göttliche Element der Wahrheit und die wahrhafte Ordnung aller Dinge, die auf ihr beruht, noch unvermindert in das Gewebe menschlichen

Daseins eingehen konnte, ehe die Dämmerung des zweiten Weltalters anbrach, die den Menschen ein erstes Viertel des Göttlichen entzog, und der vertraute Umgang von Göttern und Menschen, gewohntes Auf und Ab zwischen Himmel und Erde, ein Ende nahm. Zu Ende ging die Zeit übermenschlicher Seher, die von Angesicht zu Angesicht den Göttern gegenüber traten und ihre Schau in Hymnen faßten. Jetzt ward das Ritualwissen wichtig, magische Kunst schlug geheimnisreiche, gefahrvolle Brücken über den Abgrund zwischen Gott und Mensch, die Weisheit der Alten vom Wesen der Götter dem Spätergeborenen wahrend und dem getrübten Menschen deutend.

Wie ein schwermutsvoller Liebesblick auf die Zeiten hoher Ahnen ist das Lied von Purûravas und Urvaśî, ein spätes Glied der alten Hymnendichtung, das mit tragischem Ernst die Grenze des Menschtums zieht. Sein Ausklang verflicht unerbittliche Bescheidung des Menschen in den ihm zugemessenen Bereich mit magischem Trost und Verheißung göttlichen Lebens nach dem Tode:

Urvaśî spricht:

„So sprechen die Götter zu Dir: es ist einmal so,
du bist dem Tode verwandt.
dein Geschlecht soll den Göttern opfern, du selbst
im Himmel selig sein".

Die Seligkeit des Himmels in Urvaśî verkörpert, läßt sich nicht auf die Erde bannen, aber Verehrung der Götter, Opfer frommer Enkel, führen nach dem Tode zu ihren seligen Höhen.

Ein weiter Weg durch die Zeiten von dem unbekannten großen Schöpfer des alten Liedes zum Erzähler anglo-indischer Prosa, zum Lyriker des Brahmâ Samâj, — ungefähr so weit wie das Feld das im Lichte der Überlieferung indischen Geistes liegt. Es ist nicht leicht, einen völligeren Wandel der Bedeutung zu denken, als er über das Symbol der dunklen Kammer im Wandel der Jahrtausende gekommen ist. Mit dem Sinn seiner Teile hat sich auch die Spannung seiner Kräfte, die Lagerung seiner Gewichte völlig verschoben.

Eine entscheidende Veränderung, die Tagore den Weg für seine neue Form freigab, war bereits eingetreten, als die Buddhisten den Stoff aus dem Strome weltlicher Erzählung schöpften. Das himmlische Weib war zum Menschenkind geworden. Da wurde der Mann, der es nur in dunkler Kammer erleben durfte, mit unholdhafter Häßlichkeit beladen, um die Kluft tiefer Ungleichheit zwischen den Nahegerückten zu wahren. Aber des Mannes Mißgestalt ist nun nichts Allgemeines mehr, ist nicht mehr Natur, wie das Menschtum des Purûravas. Darum bedarf sie einer Erklärung. Es muß etwas geschehen sein, was sie verursacht hat. Weil die Mutter vor der eklen Scheingestalt des Götterkönigs Abscheu empfand, wird ihr ein ungestalter Sohn geboren, vor dem die Frau, die er liebt, erschaudert, wie einst die Mutter vor dem Gotte, wenn das Dunkel der Kammer seine Gestalt nicht mehr verhüllt. Aber was nur dank einer seltsamen Begebenheit vor seiner Geburt über Kuśa verhängt worden ist, kann durch ein zweites Wunder von ihm gewonnen werden. Gott Indrn darf und muß den Makel tilgen, an dem der König schuldlos ist. Nachdem der alte Mythos zur volkstümlichen Wundergeschichte geworden ist, fordert das die Logik seines neuen Stils. Die Form einer rechten Wundergeschichte ist der Ring; das Ende muß sich zum Anfang finden und die Knoten lösen die er geknüpft hat. Milder Schimmer der Verheißung verklärt Purûravas den abendlichen Horizont der Hoffnung. Dem Tode verwandt wartet er gläubig-gewiß, aber in einsamer Sehnsucht, der Stunde, die durch das Tor des Todes ihn zum Glück der Unsterblichen aufwärts geleitet, das er einst in seiner dunklen Kammer mit Urvaśî vereint auf Erden kostete. In der Wundergeschichte von König Kuśa folgt der notwendige Schlußakkord, der ihr Grundmotiv, die große Dissonanz, beglückend auflöst, ihrer breiten Entfaltung, ohne daß eine Fermate von unbestimmter Dauer sich dazwischen schöbe.

Hier konnte allmählich die völlige Verschiebung der Gewichte im Grundgefüge der Fabel einsetzen. Der glückliche Ausgang, das Unverdiente des Verhängnisses, die Beziehung seines Ursprungs zum König der Götter statteten den Helden

bei seiner Mißgestalt mit Zuversicht und heiterem Siegesgefühl aus, die dem tragischen Symbol der Grenzen menschlicher Natur versagt sein mußten. Die Huld des Gottes hatte ja in Kuśa ein Wunder von Mensch geplant, als Geschenk an den frommen Vater und seine Königin, deren Hoheit den Gott rührte, als sie nicht wie die übrigen Frauen des Harems sich der unverhofften Freiheit freute und wie die andern von Umarmung zu Umarmung schwärmte. Es war nicht Indras Schuld, daß dem göttlichen Elixir, mit dem er die Königin beschenkte, in ihrem Leibe ein so häßlicher Sohn entsproß. Sie hatte in der Stunde der Prüfung vor dem Scheine seiner Mißgestalt versagt, so blieben ihrem Sohne zwar übermenschliche Gaben an Klugheit und Kraft, aber die himmlische Schönheit fehlte.

Nun sind die Gewichte vertauscht. Das Weib der dunklen Kammer ist bei aller Schönheit nur ein Erdenkind, aber der werbende Mann, den es verabscheut, nachdem es ihn im grellen Lichte seiner nackten Häßlichkeit gesehen hat, kommt vom Himmel her. Tagore vollendet nur diese Umkehrung, wenn er den König der dunklen Kammer zum Sinnbild Gottes macht und seine Königin zum Zeichen für die Menschenseele.

Vielleicht erweist man dem Spätgeborenen keinen großen Liebesdienst, wenn man sein silbermattes lyrisches Schattenspiel in die lebensträchtige herbe Nähe des schwermutvollen alten Liedes und neben die launige, farbenfrische und tiefsinnige Wunderwelt der buddhistischen Erzählung stellt. Aber sein Verdienst um das alte Symbol der dunklen Kammer wird dabei offenbar. Er hat ihr wieder einen Sinn gegeben, wie sie zur Zeit des alten Liedes einen besaß, während sie im Munde der Mönche zu einem bloßen Fabelstück geworden war. Sie griffen neben anderen die prachtvolle Erzählung unbedenklich auf, um fromme Weltkinder, die Buddhas Lehre anhingen, damit zu unterhalten. Mehr noch als die Entfernung über viele Jahrhunderte trennte sie die geistige Welt des Ordens, in dem sie lebten, von den Gedanken des verschollenen Dichters, dessen großes Lied kaum einer von ihnen vernommen haben kann, keinem von ihnen zu deuten aufgegeben war. Sie begnügten sich, den dankbaren Stoff mit einer leichten Floskel

äußerlich in ihr großes Repertoire der früheren Leben des Buddha einzufügen. Die ceylonesische Überlieferung erzählt, man brachte einen Mönch vor den Erleuchteten, dem war das Ordensleben leid geworden. Auf einem der täglichen Bettelgänge in die Stadt hatte er gegen die Regel den Blick erhoben und ein schöngeschmücktes Weib betrachtet. Da sehnte er sich wieder ins Weltleben zurück. Der Meister redete ihm sein Gelüsten aus, indem er ihm erzählte, wieviel Leid vor Zeiten über König Kuśa gekommen sei um eines schönen Weibes willen. Und deutend schloß er, daß niemand anderes als er selbst damals Kuśa gewesen sei. — Auch die „Mönche des indischen Mittellandes, die der Lehre von der Überweltlichkeit der Buddhas anhangen“ legen dem Meister diese Gleichung zwischen sich und König Kuśa in den Mund. Nur der Anlaß für den Erhabenen, von diesem seiner früheren Leben zu erzählen, war nach ihrer Überlieferung ein anderer. Der Buddha spricht zu den Mönchen von den großen Ereignissen und Kämpfen, die seine sieghafte Erleuchtung begleiteten. Als in der Dämmerung des Morgens unter dem Baume der Erleuchtung das Licht der Wahrheit ihm aufgegangen war, und alle Fesseln des Lebens zerrissen lagen, jagte er mit einem kleinen Laut seines Mundes, — es war noch nicht einmal ein Wort, — das Heer des Versuchers, des Herrn der Welt des Scheins, der mit der Lockung der Lebenslust und mit Drohung der Vernichtung alle Geschöpfe im Kreise von Geburt und Tod gefangen hält, in die Flucht. Das unabsehbare Heer dräuender Unholde, scheußlicher Fratzen, die ihn im Dunkel der Nacht vom Sitze der Erleuchtung hatten schrecken wollen, zerstob in Nichts. Die Mönche sind von Staunen bewegt über die Wunderkraft des Erleuchteten. Aber der Erhabene bedeutet sie, daß schon früher einmal vor einem Laut seines Mundes ein großes feindliches Heer zerstoben sei. Und erzählt die Geschichte von König Kuśa.

Die buddhistische Überlieferung war für Tagore verschüttet, als er dem Symbol der dunklen Kammer seine neue Bedeutung gab. Immerhin hat der wandlungsreiche Stoff auf seinem Fluß bis in die Gegenwart ihn in einer Form erreicht,

die der buddhistischen eng verwandt war. Enger als die Gestaltungen, die in der späteren brahmanischen Überlieferung: im Mahâbhârata und stilverwandten epischen Texten der Sektenliteratur bewahrt worden sind. Hier schützte priesterliche Tradition, die ohne abzubrechen durch die Jahrtausende lief, nicht nur die Namen von Held und Heldin, sondern auch ihren alten himmlisch-irdischen Gegensatz. Auch von Kâlidâsa, dessen lyrisches Schauspiel „Urvaśî“ der brahmanischen Überlieferung entwächst, aber sie ins Untragisch-Idyllische umbiegend freier verwertet, als Tagore seinen unbekannten wild wachsenden Schößling vom alten Stamme, trennt ihn hier eine Welt. Das Motiv des Brandes, den der König meistert und der ihn vor der Geliebten entlarvt, — ein Knoten im Gewebe Tagores — findet sich nur in der Erzählung der Mönche des Mittellandes. Die ceylonesische Überlieferung kennt ihn nicht. Sie verlegt die Erkennungsszene an den Lotosteich und macht dieses Zusammentreffen zur letzten Abwandlung des Begegnungsthemas. Aber eben dieses Motiv des Brandes ist alt. Es gehört zusammen mit der Rettung der wertvollen Tiere, die in den brennenden Elefantenställen durch ein von außen überraschend kommendes Unheil bedroht sind. Beides sind durchsichtige Wandlungsformen des verhängnisvollen Lichtscheins im Liebesgemach des Purûravas und der schon verlorenen aber noch geretteten Lämmer. Beide Paare von Zeichen hier und dort sind einander so unähnlich und sind dabei in der Funktion so identisch wie wechselnde Symbole in verschiedenen Szenen einer zusammenhängenden Traumfolge, die in der Welt des gleichen Triebes dieselben Wunschziele oder Hemmungen verschleiert ausdrücken, deren nacktes Auftreten das Bewußtsein mißbilligt.

Ein wandlungsvolles Zeichen in den älteren Fassungen der Fabel ist bei Tagore verschwunden: das Geschenk des himmlischen Feuerbrandes, das Purûravas Unsterblichkeit verleihen soll, und das Lichtjuwel, das Kuśa überirdische Schönheit schenkt. Beide gehören zueinander als Wandlungsformen eines Wertes, wie die eben genannten Zeichenpaare. In der Tradition der Mönche des Mittellandes heißt das Juwel jetzt

„Jyotirasa", „dessen Essenz himmlisches Licht ist", und die ceylonesische Überlieferung nennt es „Verocana". Verocana ist ein Name der Sonne, und die Sonne ist in der alten Zeit die Stätte der Unsterblichkeit, ihr Besitz Unterpfand todentrückter Göttlichkeit, zu ihr steigen die Seligen auf. Wenn Indra dieses Juwel Kuśa verleiht, verklärt er ihn zum Unsterblichen. Aber sein Schein an der Stirn des Königs, der seine angeborene Unvollkommenheit schimmernd verhüllt, strahlt für unseren wissenden Blick auch auf die Königin Sudarśanâ und verrät ihre vergessene himmlische Abkunft. Um ihr ganz gleich zu sein, bedurfte Kuśa des Sonnenjuwels der Unsterblichkeit. Hier ragt der himmlisch-irdische Gegensatz von Götterweib und Menschenkönig des ṛgvedischen Liedes in die verwandelte Fabelwelt der frei weiter gewachsenen Wundergeschichte hinein, wie Sudarśanâs elementarer Widerstand gegen Kuśas Häßlichkeit — eine Art Naturgewalt in seiner Unbeirrbarkeit — als verwandelte Auswirkung des unüberwindlichen Gegensatzes zwischen Gott und Mensch seine Erklärung findet[1]).

Tagore kennt keinen himmlischen Feuerbrand und hat auch keinen Raum für das Sonnenjuwel der Unsterblichkeit. Gott und Mensch, der Unendliche und das Unendlich-Kleine sind einander nah und fern, sind eines und voneinander geschieden, wie der Strom, der von den Bergen kommt und

---

1) Mit der buddhistischen Tradition des Mittellandes teilt Tagores Spiel den Namen Sudarśanâ für die Heldin. Er ist spät, denn er herrscht nur in den jüngeren Prosastücken dieser Überlieferung, nicht in den alten Versen, die ihren Kern bilden. Aber in ihnen heißt die Heldin auch nicht mehr Urvaśî, sondern Prajâpatî. Ein seltsamer Name, der zu Spekulationen verlockt, nur scheinbar eine willkürliche Biegung des männlichen Götternamens Prajâpati, „Herr der Geschöpfe", „Schöpfer der Welt" ins Weibliche, eher wohl *prajâvati*, „die Nachkommenreiche". Buddhisten war dieser Frauenname geläufig, so hieß die weibliche Verwandte des Buddha, die ihn als Kind nach dem frühen Tode der Mutter aufgezogen haben soll, und deren Bitte nach seiner Erleuchtung dem Widerwilligen die Zulassung von Frauen in den Orden abrang. Es bleibt dunkel, warum dieser neue Name für die Heldin innerhalb der Überlieferung von Vers zu Prosa geändert wurde. Die ceylonesische Überlieferung hat aus ihm „Prabhâvatî", „die Glänzende" gemacht.

breite Ebenen durchfließt, und das Meer, in das er mündet, um Name und Gestalt zu verlieren. Aber der Weg ist weit und währt unendlich lange, so lange wie das Fließen des Stromes, dessen Mund das Weltmeer küßt, indes sein Wellenleib ewig und ewig nach ihm hinverlangt. Auch wer um Gott weiß und in ihm mündend sich schon in ihn verliert, bleibt ein ewiger Wanderer zu ihm hin.

Ein Zwiegespräch unter den späten Liedern, die „Zum anderen Ufer“ drängen, zieht die Grenze des Menschtums, wie Tagore sie fühlt: Bescheidung und Verheißung flechten sich in eins:

„Wanderer, wohin geht dein Weg?“
— baden geh ich im Meer
beim Morgenrot
entlang dem baumbesäumten Weg. —

„Wanderer, wo ist das Meer?“
— wo der Lauf des Flusses endet,
Dämmerung sich in Morgen wendet,
wo der Tag ins Dunkel rollt. —

„Wanderer, ziehen viele mit dir?“
— weiß nicht, wie ich sie zählen sollt.
sie wandern alle Nächte
mit Lampen in der Hand,
sie singen alle Tage
auf den Wassern und über Land. —

„Wanderer, wie weit ist das Meer?“
— das ist unser aller Frage:
wie weit?
seiner Fluten Steigen
dröhnt bis an die Sterne,
wenn unsere Stimmen schweigen
— nah erscheint es und ist ferne. —

„Wanderer, wie die Sonne sengt!“
— Ja, der Weg ist lang und schwer,
singe, wem das Herz bedrängt,
singt, wenn eure Seele leer. —

„Wanderer, überfällt euch Nacht?“
— liegen schlafend wir umher,
bis des Tages Lied erwacht
und der Ruf vom Meer. —

Kein Gnadengeschenk Gottes, dessen Wesen für die Vielen schonendes Dunkel umgibt, enthebt die Seele mit einem Wunderakt ihrem Menschtum, erhebt sie über den Abgrund der Vergänglichkeit, in den mit dem Tode der Gattin und blühender Kinder dem Dichter jäh die Idylle eines reichen Lebens versank. Irrtum und Trotz, Leiden und Einkehr reifen die Seele dazu, Gott zu ertragen, wie er ist in seiner Unfaßbarkeit. Aber auch wer Gott ergriffen hat und verwandelt ihm geweiht ist, bleibt Mensch, ein Pilger unendlichen Wegs, wie der Strom ewig zum Meere wallt, —

„Nah erscheint es und ist ferne“ —

erfahrbar und unfaßbar: das ist Gott. Endliches und Ewiges stehen einander gegenüber, und ihre Vereinigung ruht im Schoße der Ewigkeit.

Im letzten seiner Lieder „Zum andren Ufer“ ruft Tagore noch einmal die ganze Zerbrochenheit und kalte Öde auf, deren Überwindung die Totenlieder versuchen[1]). In einsamen dunklen Tönen, die wie fahle Garbenbündel auf nächtlichem Feld sich aneinander halten, steigt der Schmerz der Kreatur, die leidvoll sich in das verhängte Opfer des Liebsten fügt, zum wolkenschweren Abendhimmel eines Lebens auf:

„Mein Weggesell,
nimm meinen Gruß eines Wandernden an.
meines gebrochenen Herzens Herr,
Herr über Verlust und Abschied schwer,
Herr des schweigenden Abendgrau's
nimm meinen Gruß aus verödetem Haus“.

In die versammelte Schwere dieser dunklen Klänge jagen jäh sie durchbrechend, einer oberen Mitte entquellend, Fanfaren hellen Lichtes und zerschneiden sie kreuz und quer, daß vor

1) „Fruchtlese“ XLVI—XLVIII.

ihrer Macht Seufzer verstummen und Tränen versiegen. Unvermittelt wie ein Wunder brechen sie herein, unverbunden und selbstherrlich sich überstrahlend:

„O Licht am neuen Morgen!
Sonne am ewigen Tag!
dich grüßt die Hoffnung, die nicht sterben kann!
Wegweisender, ich bin ein Wandernder
endlosen Wegs,
nimm meinen Gruß eines Wandernden an!“

Eben der Glaube des unendlich Kleinen, der die unendliche Weite zu Gott hin überfliegt, der die unendliche Entfernung von Mensch zu Gott in sich aufzunehmen vermag, ohne daran zu zerbrechen, gibt dem Menschen die Würde und die Kraft, in seiner Sphäre der Preisgegebenheit dem Unzerbrechlichen ins Angesicht zu schauen und ihn zu ertragen. Das Wissen um die Ewigkeit des Weges und das Ja zu diesem Wege sind das unendliche Teil am Menschen, das ihn dem Unendlichen in aller Demut und Entfernung verwandt macht. Es ist der selige Weg zum Lande „Alles verloren“, den die Königin zu ihrem König der dunklen Kammer geht.

In der Kurve vom ṛgvedischen Liede zum Spiele Tagores spiegelt sich die Wandlung indischen Lebens- und Gottesgefühls, von den „Göttern auf Erden“, wie sich die vedischen Brahmanen fühlten und nannten, zur demütigen Hingabe an Gott (*bhakti*) des Hinduismus, deren Klänge Tagore aus indischem Volksgesang und Sektenlehren in die Weltliteratur der Gegenwart hinübergetragen hat.

Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge.

Von **Joachim Begrich.**

Jede Rekonstruktion der Chronologie der Könige von Israel und Juda ist daraufhin zu prüfen, ob sie nicht in Widerspruch gerät zu konkreten Angaben des Alten Testamentes, ob sie imstande ist, zum Verständnis der geschichtlichen Überlieferung beizutragen, ob sie in sich geschlossene, wahrscheinliche Geschichtsbilder ermöglicht, ob sie namentlich eine feinere Herausarbeitung bisher nur in roheren Umrissen deutlicher Zusammenhänge gestattet. Durch Messen an diesem Maßstabe muß sich zeigen, ob die Herstellung der Zeitfolge Anspruch auf Richtigkeit erheben kann oder nicht.

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, zu irgendeiner der in den letzten Jahren versuchten Rekonstruktionen der israelitisch-jüdischen Königschronologie Stellung zu nehmen noch eine eigene Lösung vorzutragen. Das sei einer größeren Untersuchung vorbehalten, die fertig abgeschlossen ist und, hoffentlich noch im Laufe dieses Jahres, unter dem Titel „Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher" erscheinen wird. Bis zum Erscheinen dieses Buches verweisen wir den Leser auf den Artikel „Israel", Abschnitt 13 in der zweiten Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart", Band III, Spalte 442—444, wo die großen Linien unseres Lösungsversuches und zugleich die von uns gewonnene Zeittafel mitgeteilt sind.

Worauf es uns hier ankommt, ist, zu zeigen, daß unsere Herstellung der Zeitfolge der Könige von Israel und Juda die Kontrolle an dem oben aufgestellten Maßstabe durchaus zu

bestehen vermag. Um den Beweis zu liefern, stellen wir einen Abschnitt der Geschichte Israels dar, zu dem die masoretischen Zeitangaben besonders verwirrend sind und für den als erschwerend hinzukommt, daß aus den hebräischen wie den assyrischen Quellen selbst nicht hervorgeht, wie das zeitliche Verhältnis der in beiden Überlieferungen mitgeteilten Ereignisse zueinander zu denken ist. Wir meinen den sogenannten Syrisch-Ephraimitischen Krieg.

Die Quellen für diesen Abschnitt sind 2 Reg. 15 28—31, 16 1—9; Jesaja 7 1—9; Tiglatpilesers III.[1]) Annalen, Zeile 195 bis 240, die erste der kleineren Inschriften, die Tontafel aus Nimrud mit dem Verzeichnis der Tributäre und die Eponymenchronik für die Jahre 734—732[2]). Nicht herangezogen werden darf die Notiz 2 Reg. 15 37. Sie ist geschichtlich irrig und wertlos. Dies und ihre Entstehung wird in dem oben zitierten Werke Kapitel V Nr. 1c im einzelnen dargelegt.

Die für diesen Abschnitt in Frage kommenden israelitischen und judäischen Regierungszeiten sind folgende:

Ahaz	Herbst 742/1—Frühjahr 725
Menaḥem	Herbst 746/5—Herbst 737/6
Peḳaḥja	Herbst 736/5—Herbst 735/4
Peḳaḥ	Herbst 734/3—Herbst 733/2
Hosea	Herbst 732/1—Herbst 724/3.

Wir gehen zunächst einigen grundlegenden Fragen nach und versuchen dann auf Grund ihrer Lösung ein Gesamtbild jenes Abschnittes zu entwerfen.

I.

1. In welches Jahr fällt der gemeinsame Angriff des Raṣun von Damaskus und des Peḳaḥ von Israel auf Ahaz von Juda?

1) Für die assyrischen Quellen vgl. P. Rost, die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III. 1893, Bd. I Einleitung, Transkription und Übersetzung, Bd. II Autographierte Texte. Alle Texte assyrisch in Umschrift und in Übersetzung bequem zusammengestellt bei H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 3. Aufl. 1909, S. 31—36 und S. 76; Letzte Bearbeitung durch E. Ebeling bei H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. Aufl. 1926, S. 345—348.

2) Vgl. die Eponymenchronik unter 733: *ana dimašḳa.*

Da Peḳaḥ im Laufe des Jahres Herbst 735—Herbst 734 antritt, andrerseits Tiglatpileser seinen Angriff gegen Damaskus 733 unternimmt, so bleibt für ihn nur die Zeit nach Herbst 735 bis Frühjahr—Sommer 733 übrig.

Wie ist das zeitliche Verhältnis des Syrisch-Ephraimitischen Krieges zu dem Philisterfeldzug Tiglatpilesers? Es ist begreiflich, wenn Darstellungen der Geschichte Israels, so die von Guthe und von Sellin, dieser speziellen Frage aus dem Wege gehen. Vorsichtig entscheiden sich für die Zeit vor dem assyrischen Feldzuge von 734 Lehmann-Haupt[1]) und Kittel[2]). Als gleichzeitig betrachtet beide Feldzüge Br. Meissner[3]).

Ist der Angriff Raṣuns und Peḳaḥs denkbar, während Tiglatpileser in der Philisterebene stand? Die Konsequenzen, in die man beim folgerichtigen Durchdenken der Annahme Meissner's gerät, machen diese geschichtlich recht unwahrscheinlich. Man bedenke: Während die assyrische Macht in der Philisterebene steht oder sich wenigstens auf dem Marsche dahin befindet, beginnen Israel und Damaskus einen Krieg mit Juda. Bei den Machtmitteln Judas, welche beiden Verbündeten auf alle Fälle erheblich unterlegen sein mußten, war es für Ahaz eine Notwendigkeit, sich nach Bundesgenossen umzusehen. Wenn nun Tiglatpileser zur Zeit dieses Angriffes in der Philisterebene stand oder auf dem Anmarsch dahin begriffen war, so war mit Bestimmtheit zu erwarten, daß Juda sich den mächtigen Assyrern unterordnete und ihren Beistand zu gewinnen suchte. Dann aber hatten die Damaszener und Israeliten den Assyrer auf dem Halse, mit dem sie nach Meissner's Darstellung S. 164 jedenfalls nichts zu tun haben wollten. Hatten die leitenden Staatsmänner in Damaskus und Samaria auch nur eine Spur von politischem Verständnis, so mußten sie sich sagen, zu welchen Folgen ein mit überlegenen Kräften unternommener Angriff auf Juda, wie er aus 2 Reg. 16 5 ff. und

1) Israel, S. 92.

2) Geschichte des Volkes Israel, 5. und 6. Aufl. II, S. 354 ff.

3) Könige Babyloniens und Assyriens S. 164: „Tiglatpileser fiel, von der phönizischen Küste kommend (wo er den Feldzug von 734 geführt hatte) in Nordisrael ein“.

Jesaja 7 1 ff. hervorgeht, führen mußte, solange ein siegreiches assyrisches Heer in der nächsten Nähe stand. Darf man dem Raṣun und dem Peḳaḥ die selbstmörderische Politik zutrauen, die sich aus Meissner's Annahme folgerichtig ergibt? Das geht kaum an. So ist es geraten, seine Zeitansetzung aufzugeben. Es bleibt dann bei der Annahme Kittel's und Lehmann-Haupt's. Der Feldzug der Verbündeten fällt vor den Kriegszug Tiglatpilesers, d. h., da wir die Anmarschzeit der Assyrer in Rechnung stellen müssen, vor Juni-Juli 734, in den „Anfang der Regierung" Peḳaḥs.

Damit rückt der Ausbruch des Syrisch-Ephraimitischen Krieges in die nächste Nähe des Zeitpunktes der Ermordung Peḳaḥjas durch Peḳaḥ, ein Moment, das die Wahrscheinlichkeit der Annahme bedeutend erhöht, der Angriff Raṣuns und Peḳaḥs auf Juda stehe in engem Zusammenhang mit der Beseitigung des im Interesse seiner Dynastie assurfreundlichen Königs von Israel[1]).

2. Nach Meissner[2]) und Budde[3]) handelte es sich bei dem Angriff der Verbündeten auf Juda um einen innerpalästinischen Vorgang ohne weltpolitische Zusammenhänge. Ist diese Annahme aufrecht zu erhalten? Einen ersten Gegengrund bilden die Ausführungen des letzten Absatzes. Er ist nicht der einzige, der zu erheben ist.

Fällt der Angriff der Verbündeten auf Juda vor Tiglatpilesers Feldzug von 734, so kann dieser kaum ohne Zusammenhang mit den Palästinischen Vorgängen gedacht werden, ist vielmehr als die Folge jener anzusehen.

Dann aber erhebt sich die Frage: Warum richtet sich der erste Stoß des Assyrers gegen die Philister und nicht gegen Damaskus und Israel? Hier wird man nur antworten

1) Vgl. zu dieser Annahme Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, S. 114, Lehmann-Haupt, Israel, S. 89, Guthe, S. 215, Kittel II, S. 354, Sellin, S. 233.

2) a. a. O., S. 164.

3) K. Budde, Jesajas Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Bücherei der Christl. Welt 19) 1928, S. 35/36 und 41/43.

können, weil die Philister mit zu der assurfeindlichen Koalition gehörten, von der Damaskus und Israel ein Teil sind.

Gibt es genauere Gründe für diesen Schluß? Sie lassen sich der kleinen Inschrift und der Tributliste entnehmen.

Der Zug von 734 richtet sich — von der Einnahme der Widerstand leistenden Städte Askalon und Gezer abgesehen[1]) — im wesentlichen gegen Gaza. Die anderen Fürsten der Philister haben sich wahrscheinlich rechtzeitig unterworfen. Gaza allein macht eine merkwürdige Ausnahme. Der Stadtfürst Hanno flieht ohne Kampf, wie der Assyrer motiviert, aus Furcht vor seinen Waffen, tatsächlich aber wohl aus einem ganz anderen Grunde. Denn merkwürdigerweise unterwirft sich Gaza nicht, wie nach dem Verschwinden des für die bisherige Politik verantwortlichen Fürsten erwartet werden könnte, sondern muß erst regelrecht genommen werden. Der Text bei Rost, Bd. II, Pl. XXV, Zeile 8 ff. ist zwar lückenhaft, kann aber kaum anders als ein Bericht über die Eroberung von Gaza aufgefaßt werden. Dafür spricht, daß in Zeile 10 kurz hinter der Erwähnung der Stadt in Zeile 9 von Hannos makkūru, seinem Besitz, die Rede ist. Da dieser bei Kriegszügen erwähnt wird, wenn eine Stadt erobert und geplündert wird, hat die von Winckler und Ebeling vorgenommene Ergänzung der Zeilen 9 und 10 alle Wahrscheinlichkeit für sich: „die Stadt Gaza [eroberte ich, seine Habe], seinen Besitz . . . . . . [schleppte ich fort]". Vgl. dazu die Parallelen bei Winckler, S. 19, Z. 81, 88—89.

Hanno flieht nach Ägypten. Wollte er dort wirklich nur Unterschlupf suchen?[2]) Es scheint, er wollte mehr, nämlich die ägyptische Waffenhilfe. So erklärt es sich u. E., daß er selbst nach Ägypten eilt und zugleich Gaza zu halten gebietet. Denn kam ein ägyptisches Hilfsheer, so hatte es an Gaza einen guten Stützpunkt. Vor allem aber mußte Gaza gehalten werden, damit nicht der Assyrer, im Besitze der Stadt, die Küstenstraße sperren konnte. Hannos

1) Vgl. Meissner, Könige S. 163 und Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins XXXIX, S. 261 ff.

2) So Meissner, a. a. O., S. 164.

Hoffnung erfüllte sich nicht. Ägypten blieb passiv. So wird es zu erklären sein, daß er zurückkehrte, sich dem Assyrer unterwarf und dafür als Tributärfürst in Gaza weiterherrschen durfte. Er erscheint als tributpflichtiger Vasall neben Sanipu von Ammon, Salamanu von Moab, Mitinti von Askalon, Ahaz von Juda und Kaušmelek von Edom in der auf 734 datierbaren Tributliste[1]).

Wie konnte Hanno hoffen, von Ägypten unterstützt zu werden? Offenbar gingen schon längere Verhandlungen vorauf. Ja, Ägypten muß geradezu als der Rückhalt der assurfeindlichen syrischen Koalition betrachtet werden. Anlehnung an Urartu anzunehmen[2]), ist nicht geraten. Jedenfalls kam, wenn man mit Urartu ursprünglich gerechnet hatte, nach dessen Niederlage von 735 von dieser Seite ein Eingreifen für 734 nicht mehr in Frage. Nur wenn Ägypten den Rückhalt bildete, erklärt sich die auffällige Tatsache, daß Tiglatpileser Damaskus und Israel vorläufig im wesentlichen ignoriert und sich mit aller Macht auf die Philister stürzt. Die nähere Begründung siehe unter Nr. 5.

Ehe wir die Lage weiter vom Standpunkte des Assyrerkönigs zu begreifen suchen, sind die anderen Momente zu betrachten, die für eine große, gegen Assur gerichtete Koalition sprechen.

Es ist auf jeden Fall merkwürdig, daß Damaskus und Israel sich zu einem Bündnis zusammenschließen. Waren sie doch bis vor kurzem noch Todfeinde. Man wird für das veränderte Verhältnis kaum geltend machen können, daß seit Jerobeams II. Aramäerkriegen bis auf Peḳaḥ doch schon beträchtliche Zeit verflossen sei, während der sich freundschaft-

---

1) So mit C. P. Tiele, Babylonisch-Assyrische Geschichte 1886, S. 233. Das Datum der Tributliste ergibt sich daraus, daß die sie enthaltende Tontafelinschrift die Damaskusfeldzüge noch nicht kennt, ferner daraus, daß Mitinti nach Annalen Z. 235 im Jahre 732 abfällt, ehe Damaskus erobert ist. Die Unterwerfung, von der er 732 zurücktrat, fiel also vorher. Der Abfall ist hervorgerufen durch den erfolgreichen Widerstand, den das belagerte Damaskus 733 leistete, Ann. Z. 236. Also fällt Mitintis Unterwerfung auf 734.

2) So Lehmann-Haupt, S. 90, Kittel II, S. 354.

lichere Beziehungen zwischen beiden Staaten anbahnen konnten. Im Zusammenhang mit der Ermordung des assurtreuen Peḳaḥja und den eben geschilderten Verhältnissen wird man auf ein Festhalten an der herrschenden Auffassung verwiesen, nach welcher beide Staaten wie zur Zeit Ahabs ihre Zwistigkeiten ruhen ließen, um gemeinsam einen letzten Versuch zu wagen, die Selbständigkeit des südlichen Syrien zu retten[1]). Für diese Annahme spricht auch das Verhalten beider nach Tiglatpilesers Auftreten. Hatten sie nicht die Absicht, die assyrische Oberherrschaft abzuschütteln, so ist nicht einzusehen, warum nicht beide, wie es Menaḥem und Raṣun selbst schon 738 getan hatten, den Tribut erneuerten wie einige der nordsyrischen Staaten. Man beachte ferner, daß ebenso wie Damaskus und Israel auch die Araberkönigin zu den Abfälligen gehört. Sie hatte den Schwur bei Šamaš übertreten[2]). Dieser Abfall ist nicht erst eingetreten, als Tiglatpileser vor Damaskus stand[3]), sondern vorher und ist nicht zu trennen von dem Verhalten der eben erwähnten Staaten. Beweis: Sie fehlt ebenso wie Damaskus und Israel in der Tributliste von 734, während ihre Vorgängerin Zabibī gleich Damaskus und Israel in der Tributliste von 738 auftaucht.

Aus dem Vorhandensein einer syrischen assurfeindlichen Koalition mit Ägypten im Hintergrunde ist u. E. auch das Verhalten des Ahaz zu verstehen. Warum wendet er sich nicht vor dem Angriff seiner nördlichen Nachbarn an Ägypten um Hilfe, wie es wenig später Hanno von Gaza tut, sondern an den verhältnismäßig recht entfernten Assyrer? Soll man annehmen, daß Ahaz die Schwäche Ägyptens durchschaut habe? Das wäre recht vereinzelt. Hanno glaubte an Ägypten 734 und 720, Hosea und seine Verbündeten schlossen sich diesem Staate an[4]), selbst Tiglatpileser überschätzte Ägypten, wie aus der Anlage seines Feldzuges hervorgeht. Einfacher

1) So Guthe, S. 215; Kittel II, S. 354; Sellin, S. 233.

2) Annalen Z. 210.

3) Der Abfall der Araberkönigin wird erwähnt bei Gelegenheit der Strafexpedition, die nach der Entscheidungsschlacht gegen Damaskus berichtet wird. 4) 2 Reg. 17 4.

und nach Maßgabe der bisher zusammengestellten Anzeichen geboten ist es jedenfalls, anzunehmen, daß dem Ahaz eine Anlehnung an Ägypten sachlich unmöglich war, weil dieses mit seinen Angreifern gemeinsame Sache machte. Wollte Ahaz der Koalition fernbleiben, von deren Aussichten er offenbar gering dachte, so blieb allein der Ausweg, sich Assur anzuschließen. Eine Beurteilung der Politik des Ahaz folgt weiter unten.

Kann man die angeführten Argumente anerkennen, dann folgt von selber, daß der Syrisch-Ephraimitische Krieg nicht als ein vereinzeltes Ereignis betrachtet werden kann, das mit den großen politischen Zusammenhängen von Haus aus nichts zu tun gehabt habe. Der Krieg kann vielmehr nur den Zweck haben, das widerstrebende Juda mit Gewalt ins Lager der Koalition zu führen. Beabsichtigt wird gewesen sein, das südliche Syrien bis Ägypten zusammenzufassen. Wie weit die anderen südsyrischen Kleinstaaten sich an Damaskus und Israel anschlossen, ist nicht ohne weiteres zu sagen. Edom dürfen wir wohl ziemlich sicher als Mitglied der Koalition betrachten. Kam es doch infolge der Bedrängnis Judas wieder in den Besitz des Hafens von Elat. Wenn es nach dem Erscheinen Tiglatpilesers als Tributärstaat auftaucht, so wird es sich, ähnlich wie Mitinti von Askalon, rechtzeitig unterworfen haben und von dem Bündnis zurückgetreten sein. Ähnlich wird man wohl auch über Ammon und Moab, zwei bis 734 unabhängige Staaten, zu urteilen haben.

3. Wie ist das Verhalten des Ahaz zu beurteilen? Die Meinungen gehen hier bekanntlich weit auseinander. Die einen erblicken darin eine Handlung der kopflosen Bestürzung des eben auf den Thron gekommenen jungen Königs[1]), die anderen meinen, Ahaz habe nur getan, was jeder andere in dieser Lage auch getan hätte[2]). Wir glauben uns der zweiten Meinung

---

1) Kittel II, S. 358.

2) Stade, Geschichte Israels I, S. 595, Gunkel, Israelitisches Heldentum 1916, S. 40, Gunkel, Geschichte Vorderasiens zur Zeit der großen Propheten, S. XIV (Einleitung I zu H. Schmidt, Die großen Propheten, 2. Aufl., 1923).

anschließen und geradezu urteilen zu sollen, daß Ahaz mit Überlegung das politisch einzig Richtige tat und daß jedenfalls von einer Politik der kurzen Hand[1]) bei ihm nicht die Rede sein kann.

Man darf Ahaz nicht nach Jesaja 7 2 unterschätzen. Daselbst steht nur, daß das Herz des Hauses Davids und das Herz des Volkes zu zittern begann wie die Blätter des Waldes vorm Winde, als die Nachricht vom Einfall der Feinde eintrifft. Das ist begreiflich, da sie überraschend zu kommen scheint. Kopflosigkeit kann man indes dem Könige nicht vorwerfen. Trifft er doch persönlich die Vorkehrungen für die Belagerung der Stadt und stellt namentlich die Wasserversorgung sicher[2]). Dazu kommt, daß Ahaz 734 nicht ein zwanzigjähriger Jüngling war, der in schwerer Zeit auf den Thron gelangte, sondern ein Mann von 29 Jahren, der bereits 9 Jahre das Regiment ausübte[3]).

Haben wir bisher die Lage Palästinas im Frühjahre 734 richtig gezeichnet, so sah Ahaz sich vor eine doppelte Möglichkeit gestellt. Er konnte sich der Koalition anschließen. Was war die Folge? Wenn sie siegte, so durfte er erwarten, seine Selbständigkeit zu erhalten. Wenn sie nun aber unterlag? Ahaz muß von der Schwäche der Koalition überzeugt gewesen sein. Darum hielt sich Juda zurück und sollte gewaltsam zum Anschluß gebracht werden. Im Falle einer Niederlage drohte den Verbündeten unweigerlich die assyrische Untertänigkeit. Es fragte sich nur, in welcher Form, ob als Vasallenstaat oder als Provinz. Wenn Ahaz sich aus diesem Grunde zurückhielt, konnte er dann neutral bleiben? Vielleicht hat er ursprünglich an solche Haltung gedacht. Aber war sie möglich? Brach die Koalition vor Assurs überlegenen Waffen zusammen, so ergab sich auch für ein neutral gebliebenes Juda die Notwendigkeit, vor welche sich 738 nach

---

1) So Kittel, a. a. O., S. 358.

2) Jes. 7 3, vgl. dazu B. Duhm, Das Buch Jesaja, 3. Aufl., S. 48 und H. Schmidt, Die großen Propheten, S. 68.

3) Vgl. die Zeittafel S. 155 der im Eingang erwähnten chronologischen Untersuchung.

der Einnahme von Kullāni die Staaten Nordsyriens gestellt sahen, dem Großkönige Tribut zu senden und unter die Oberhoheit des Weltreiches zu treten. War dies Ergebnis in jedem Falle unvermeidlich, so war es jedenfalls ein Gebot politischer Klugheit, das Unvermeidliche rechtzeitig und ungezwungen zu tun. So konnte man erwarten, mildere Bedingungen zu erhalten, als wenn man erst in letzter Minute nach einem assyrischen Siege übertrat.

In solchen Erwägungen hat man, wie uns scheint, die Ursache für das Hilfsgesuch des Ahaz zu suchen. Das Gesuch war aber zugleich wohl auch ein geschickter politischer Schachzug. Da der Syrisch-Ephraimitische Krieg noch zu den Vorbereitungen der Koalition gehört, werden die Verbündeten offiziell noch nicht mit dem assyrischen Oberherrn gebrochen haben. Durch den Übertritt des Ahaz zu Tiglatpileser gewinnt der Angriff auf Juda den Charakter eines Angriffes auf assyrisches Gebiet. Man muß erwarten, daß der Großkönig den Übergriff nicht duldet, und damit ist die Koalition in einen Krieg mit Assur verstrickt, ehe sie selbst ihn suchte. Auch das sind Gedanken, welche für Ahaz maßgebend gewesen sein können. Das alles aber sieht nicht aus nach kopfloser Bestürzung und einer Politik der kurzen Hand. Der Text des Hilfsgesuches 2 Reg. 16 7 steht dieser Auffassung nicht entgegen, wenn anders wir ihn als urkundlich und vollständig betrachten dürfen. Von Übereilung und Kopflosigkeit ist nichts in ihm zu erkennen, im Gegenteil. Man beachte, daß Ahaz das dem Hilfsgesuch voraufgehende Angebot der Unterordnung vorsichtig und überlegt formuliert. Dem עַבְדְּךָ folgt das בִנְךָ, worin sich ein freundlicheres Verhältnis als das von Herrn und Sklave ausspricht. Man wird kaum fehl gehen mit der Annahme, daß Ahaz damit die Freiwilligkeit seines Entschlusses und seinen Anspruch auf günstige Bedingungen betont wissen will[1]). Die Entsendung des Tributes, der übrigens

1) Eine interessante Parallele zu 2 Reg. 16 7, auf die auch Šanda, Die Bücher der Könige II, S. 198 verweist, bieten Assurbanipals Annalen X 40–50 (bei M. Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninivehs II, S. 84/85). Hier läßt Sarduri, der König

als מֹחַד aufgefaßt wird, spricht nicht dagegen. Er war das sichtbare Unterpfand der Anerkennung der assyrischen Oberhoheit.

4. Wer war die Seele der syrischen Koalition? Es kann nicht fraglich sein, daß es Damaskus und sein König war. Das ergibt sich aus einem Doppelten.

Die gesamte hebräische Überlieferung über diesen Zeitraum stellt durchgängig den Raṣun von Damaskus dem Peḳaḥ voran, für eine hebräische Überlieferung jedenfalls auffällig. Man wird hier nur die Erklärung geben können, daß er an erster Stelle genannt ist, weil das seiner geschichtlichen Bedeutung entspricht.

Dazu kommt, daß Tiglatpileser in Damaskus den ernsthaftesten seiner palästinischen Gegner gesehen hat. So ringt er ihn erst nieder und läßt Israel als minder wichtig beiseite[1]).

5. Wir betrachten nunmehr die Verhältnisse Syriens vom Standpunkte Tiglatpilesers aus.

Ist er allein durch des Ahaz Hilfsgesuch zum Eingreifen veranlaßt worden? Nach 2 Reg. 16 9 scheint es so. Aber man beachte, daß jene Stelle die Dinge nur vom judäischen Standpunkte aus betrachtet. Diese Verengung des Blickfeldes bedeutet praktisch eine Verzerrung des geschichtlichen Bildes. Berichtigt wird es durch die assyrischen Angaben. Für die gestellte Frage ist vor allem die Anlage des Feldzuges von 734 wichtig. Wäre er allein auf des Ahaz Gesuch erfolgt, so würde er sich unmittelbar gegen Damaskus und Israel richten müssen. Da er sich statt dessen gegen die Philister wendet, so muß Tiglatpileser letzten Endes durch Mitteilungen über die syrische Koalition zum Angriff bestimmt worden sein. Des Ahaz Hilfsgesuch kam dann noch dazu. Es ist durchaus möglich, daß die Gesandten den König schon marschbereit antrafen, vielleicht ihm schon unterwegs begegneten.

Wenn Tiglatpileser seinen ersten Stoß nach dem Süden

---

des unbezwungen gebliebenen, aber irgendwie von Assur abhängigen Urartu, nach assyrischer Darstellung „wie ein Sohn seinem Vater“ dem Assurbanipal „Herrschaft entbieten“, im Unterschied zu seinen Vätern, die zum Könige von Assur wie „Brüder“ standen. 1) Annalen Z. 195ff.

Syriens richtete, dann ließ er Damaskus und Israel vorläufig unbezwungen in seinem Rücken. Ist das glaubhaft? U. E. ist die Frage zu bejahen. Man darf nicht einwenden, daß solches Unternehmen zu kühn gewesen sei. Wir müssen dem Könige, der in seinem ersten Kriege mit Urartu den Gegner auf dem ihm bequemeren Boden Syriens niederzuringen und damit zugleich Syrien zu gewinnen verstand, ein derartiges Wagnis zutrauen. Durchführbar war es freilich nur für ein in Kriegen bewährtes Heer — und das stand dem Könige von Assur in seinem 12. Jahre zweifellos zur Verfügung — ferner bei einem überraschend schnellen Eingreifen, das den Verbündeten, die, wie der Angriff auf Juda zeigt, noch nicht zum Schlagen fertig waren, zuvor kam[1]. Wenn Tiglatpileser so dachte, so wurden seine Erwartungen jedenfalls erfüllt. Damaskus und Israel sind zu einem gemeinsamen Angriff gegen ihn nicht mehr gekommen. Sie sahen sich auf die Verteidigung ihres Besitzes beschränkt, und das in der Vereinzelung!

Was wollte Tiglatpileser? Er hatte damit zu rechnen, daß ihm eine durch Ägypten verstärkte Koalition gegenüber trat. Es galt, durch überraschendes Erscheinen die Vereinigung der Gegner zu vereiteln, Damaskus und Israel von Ägypten zu isolieren. Wollte er das, so konnte er sich nicht gegen Damaskus und Israel wenden, sondern mußte überraschend in der Philisterebene erscheinen, um die Anmarschstraße der Ägypter in die Hand zu bekommen. Kam ägyptischer Zuzug, so mußte er ihn hier in der Vereinzelung zu schlagen suchen. Die Aussichten waren für ihn von vornherein günstig, wenn er Gaza in der Hand hatte. Bis hierher reichte das Kulturgebiet. Südlich davon begann die Wüste[2]. Das ägyptische

1) Die Schnelligkeit der Assyrer hat auf den Palästinenser Jesaja großen Eindruck gemacht. Vgl. dazu Jesaja V 26ff. und B. Duhm und H. Schmidt zur Stelle. Die Farben dieses Gedichtes, das noch vor 724 entstanden ist, kann nur der Assyrerzug von 734 geliefert haben. Vorher hat Jesaja keinen mit erleben können. Denn 734 geschah es das erste Mal, daß ein assyrisches Heer Südpalästina betrat.

2) Vgl. F. Buhl, Geographie des Alten Palästina, S. 31. Man betrachte von hier aus noch einmal das unter 2 besprochene Handeln des Hanno von Gaza.

Heer hätte sofort nach einem anstrengenden Marsch durch die Wüste den Kampf aufnehmen müssen. Vielleicht aber genügte auch das Erscheinen der assyrischen Waffen, Ägypten zur Neutralität zu veranlassen. Für beide Zwecke war der Besitz der Küstenstraße offenbar notwendig.

Daß der Assyrerkönig einen Plan wie den skizzierten tatsächlich verfolgte, läßt sich deutlich machen aus der Marschroute, die er wählte, und aus dem Texte der kleinen Inschrift I.

Ein militärisches Unternehmen war auf die großen Straßen angewiesen. Vier standen zur Verfügung[1]).

a) Die erste führte von Karkemiš, dem gewiesenen Euphratübergange, über Ḥalwan, Tell Menīs, Ḥamat, Ḥoms, Damaskus in das Gebiet des Jordan, der südlich der Baḥret-el-Ḥule zu überschreiten war, von da durch die Ebene Jesreel und den Paß von Megiddo in die Küstenebene[2]). Dieser Weg kam für Tiglatpilesers Zwecke nicht in Frage, da er von Damaskus gesperrt wurde und seine Öffnung zumindest recht zeitraubend sein, auf jeden Fall aber eine Überraschung wie die beabsichtigte vereiteln mußte. Er ist ihn denn auch tatsächlich nicht gezogen.

b) Die zweite Linie war mit der ersten bis Ḥalwan identisch. Von dort führte sie über den Orontes nach Gublu (Gabala) und von da die Phönizische Küste entlang[3]). Von Akko aus boten sich zwei Möglichkeiten, entweder den Karmel westlich zu umgehen und in der Nähe des Meeres zu bleiben, oder ihn im Osten zu umziehen und sich bis Ḳilḳilie mehr landeinwärts zu halten[4]). Von dieser Straße aus führten mehrere Abzweigungen nach Israel: Von Tyrus nach Osten über Janoaḥ bis Abel-Bet-Ma'aka, von Akzib nach Galiläa, von Akko nach Galiläa und der Jesreelebene. Von da aus war über die Karmelpässe die Küstenstraße wieder zu erreichen[5]).

---

1) Vgl. H. Guthe, Bibelatlas, 2. Aufl., Karte 5.

2) Vgl. vor. Anm.

3) Vgl. Guthe, a. a. O., Karte 3 und 20, wo die Wege des großen Verkehrs besonders deutlich zu erkennen sind.

4) Vgl. dazu G. Dalman, Palästina als Heerstraße in Altertum und Gegenwart, Palästinajahrbuch 1916, S. 14ff.

5) Vgl. Guthe, Karte 3 und 20.

c) Die dritte Linie war mit der ersten bis Ḥamat identisch. Von dort führte der Weg nördlich des Libanon an die Küste, die er südlich von Arwad erreichte. Von da ab deckte sich die Route mit b).

d) Eine vierte Möglichkeit war schließlich, auf Straße a) bis Ḥoms zu ziehen, von da durch das Tal des Orontes und des Lita nach Nordisrael einzubrechen und von da aus die Küstenebene zu erreichen.

Von diesen vier Möglichkeiten hat Tiglatpileser die zweite gewählt nach Ausweis der kleinen Inschrift I. Denn er eroberte die Stadt Ḥatarikka, zwischen Nirabu und Gublu gelegen[1]), dann die Städte an der Küste, Gublu, Zimirra, Arka, Zimarra, Siannu, um nur die sicher identifizierbaren zu nennen[2]). Das zwischen Zimarra und Arka gelegene Arwad unterwarf sich freiwillig, fehlt deshalb in der Liste der eroberten Städte, erscheint dafür in der Tributliste von 734[3]). Ebenso unterwarf sich Byblos freiwillig[4]). Der Eindruck des Zuges war so mächtig, daß Ḥamat, obwohl nicht unmittelbar bedroht, sofort Tribut zahlte[5]).

Man wird zugeben können, daß die Marschlinie gut gewählt war, wenn Tiglatpileser den skizzierten Plan verfolgte. Sie war gegen Damaskus durch ihre geographische Lage ziemlich geschützt.

Wie verlief der Zug weiter? Nach der kleinen Inschrift I hat der Assyrer, von Norden kommend, vor seinem Angriff auf Gaza israelitisches Gebiet erstmalig betreten. Nach Zeile 6 eroberte er nach der Stadt Gal(-'a-zu)[6]) die Stadt Abilakka im Gebiet von Israel[7]), wenn wir von dem lückenhaften Text in Zeile 7 vorläufig absehen. Nach Zeile 8 hat er die eben genannten Gebiete zur Provinz gemacht und einem Statthalter unterstellt.

---

1) Vgl. E. Forrer, Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches 1921, S. 58ff. und die beigegebene Karte.

2) Vgl. Forrer, a. a. O. 3) Tributliste Z. 60.

4) Tributliste Z. 57. 5) Tributliste Z. 58.

6) So zu ergänzen nach der kleinen Inschrift III bei Rost I, 86.

7) So mit Forrer, a. a. O., S. 60, Anm. 1.

Tiglatpileser oder ein abgezweigtes Kommando ist also auf einem der von Straße b) abbiegenden Wege nach Nordisrael eingebrochen, hat von dort kommend die Karmelpässe überschritten und jenseits des Karmel die Küstenstraße wieder erreicht, wo Rašpuna (Apollonia) genommen wurde[1]).

Daß Tiglatpileser Israel berührte, war begreiflich. Da dieser feindliche Staat in der Nähe seiner Straße lag, konnte er ihn nicht einfach ganz unbehelligt in seinem Rücken lassen. Er suchte ihn zu schädigen, wie er konnte, ohne sich allzu lange damit aufhalten zu müssen. Damit erklärt sich, daß das Gebirge Ephraim samt der Hauptstadt Samaria im Jahre 734 unbelästigt blieb.

Welche Gebiete hat Tiglatpileser 734 von Israel annektiert? Die assyrischen Angaben helfen hier nicht weiter, da der Text lückenhaft ist und die Zeile 6 genannten Orte nicht sicher identifizierbar sind. Hier hilft 2 Reg. 15 29, eine Liste der eroberten Gebiete, die geographisch von Norden nach Süden geordnet ist. Sie enthält mit Ausnahme von Gil'ad lauter westjordanische Namen: 'Ijjon, 'Abel-bet-Ma'aka, Janoaḥ, Ḳedeš, Ḥaṣor, Galiläa, das ganze Gebiet von Naphtali[2]). Wieviel von diesem Gebiete schon 734 in assyrische Hand kam, steht dahin. Denn 2 Reg 15 29 gibt summarisch das Verlorene an und verteilt nicht auf mehrere Feldzüge.

Nach der israelitischen Überlieferung hielt sich Tiglatpileser 734 jedenfalls mit seinen Eroberungen westlich des Jordan. Das ist auch durchaus wahrscheinlich, wenn er, wie es tatsächlich geschehen ist, noch 734 die Entscheidung in Südsyrien herbeiführen wollte. Viel Zeit blieb ihm da nicht zu besonderen Expeditionen.

Forrer nimmt S. 60 an, Tiglatpileser habe nach Eroberung des Landes Naphtali einen General detachiert, um auch die ostjordanischen Besitzungen Israels wegzunehmen. Ein solches Unternehmen ist wenig wahrscheinlich, da der

---

1) Zu dieser Gleichung siehe Forrer, a. a. O., S. 61.

2) Auf Grund dieser Liste hat Hommel den verstümmelten Namen – – *li rapšu* ergänzt zu (*Nap-ta-*)*li rapšu*, ein Vorschlag, der alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Vgl. auch Forrer, a. a. O., S. 60.

Assyrer bei der Unsicherheit, wie sich Ägypten verhalten würde, seine Streitkräfte, die durch die Besetzung der genommenen Gebiete ohnehin verringert waren, zusammenhalten mußte. Man darf hier auch darauf verweisen, daß Sanherib bei dem Anmarsch Tirhakas das Detachement des Rab-Šaḳe, das gegen Jerusalem gerichtet war, wieder an sich zog.

Der Grund der Annahme ist wohl allein die Erwähnung von Gilʿad 2 Reg. 15 29, das mit dem Gal-'a-zu der kleinen Inschriften I und III gleichgesetzt wird. Ist die Gleichsetzung beider Namen über allen Zweifel erhaben? Zunächst decken sich beide Worte rein lautlich nicht (hebr. *d*, assyrisch *z*). Sodann ist zu beachten, daß die assyrischen Angaben in I und III Gal'azu als *Stadt* (*alu*) bezeichnen, wie die in I Zeile 1—3 genannten Städte. Das israelitische Gilʿad ist aber bekanntlich ein ziemlich weites *Land*. Es scheint allerdings nach Hosea 6 8, 12 12; Jud. 10 17, 12 7 LXX auch eine *Stadt* Gilʿad zu geben. Die einzige Stelle, nach welcher man sie annähernd lokalisieren kann, Jud. 10 17, weist in die Nähe des ammonitischen Gebietes, also die *Gegend südlich des Jabbok*. Man wird sie am ehesten in Ḫirbet Ǧelʿad oder Ḫirbet Ǵelʿūd zu suchen haben[1]).

Kann Tiglatpileser 734 einen Zug ins Ostjordanland bis südlich des Jabbok durchgeführt haben? Das ist aus den oben gegebenen Gründen unwahrscheinlich genug. Hinzu kommt, daß die Stadt Gal'azu erwähnt wird *vor* Abilakka im Gebiet von Bet Omri und dem weiten (Napta)li. Das sieht doch so aus, als sei Gal'azu noch nicht israelitisches Gebiet. Der Ausweg, daß die Inschrift nicht in geographischer, sondern in chronologischer Reihenfolge erzähle, hilft nicht weiter. Wer von Norden kam und nach Gilʿad wollte, mußte durch Galiläa ziehen[2]). Gilʿad könnte danach also erst hinter den Z. 6 und 7 genannten Gebieten genannt sein. Aus allen diesen Gründen erscheint es geraten, die Gleichsetzung von

---

1) So K. Budde, Das Buch der Richter, S. 82, Guthe, a. a. O. Andere Vorschläge, die aber auch südlich des Jabbok bleiben, bei Buhl, Geographie des Alten Palästina, S. 262.

2) So stellt es Forrer denn auch praktisch dar, a. a. O., S. 61.

Gil'ad und Gal'azu aufzugeben und letzteres im Westjordanland, vielleicht sogar außerhalb des israelitischen Gebietes zu suchen[1]). Es kommt hinzu, daß der Name Gil'ad 2 Reg. 15 29 in einer Aufzählung westjordanischer Namen erscheint, die durch den zusammenfassenden Ausdruck „das ganze Land Naphtali" abgeschlossen wird. Das ostjordanische Gil'ad ist in diesem Zusammenhange schlechterdings unmöglich[2]). Will man sich nicht zu der Annahme eines westjordanischen Gil'ad verstehen, das man dann vielleicht mit Gal'azu zusammenbringen könnte, so bleibt nur die Annahme einer Verschreibung eines Ortsnamens oder Eindringen der Angabe über Gil'ad in einen falschen Zusammenhang. Letzteres ist wohl das Wahrscheinlichste. Gil'ad ist in einem anderen Zusammenhang erobert worden. 734 ward nur Israel nördlich des Gebirges annektiert.

6. Wie ist der Verlauf der Ereignisse im Jahre 733? Meissner[3]) läßt den Tiglatpileser den Feldzug von 733 von der phönizischen Küste aus beginnen, ihn in Nordisrael einbrechen, eine Reihe Städte erobern und in eigene Verwaltung nehmen. Peḳaḥ habe sich darauf unterworfen und dadurch Thron und Leben gerettet[4]). Raṣun dagegen habe den Kampf aufgenommen, der erst 732 endete. Während dieses Krieges sei Peḳaḥ einer Verschwörung zum Opfer gefallen, Hosea, sein Mörder, habe die Krone genommen und die Anerkennung des Assyrers durch schweren Tribut erkauft.

Diese Auffassung der Dinge erscheint uns an mehreren Punkten nicht haltbar. Ist es richtig, daß sich Peḳaḥ schon 733 unterwarf? Hat er sich überhaupt unterworfen? Die Annahme der Unterwerfung hat ihre Ursache offenbar in der Tatsache, daß auch 733 das Gebirge Ephraim und die Haupt-

1) Gegen Gleichsetzung mit Vorsicht Kittel II, S. 363, Anm. 2.

2) Vgl. die Kommentare von Benzinger und Kittel zur Stelle.

3) a. a. O., S. 164.

4) Kittel modifiziert diese Anschauung durch die Annahme, Peḳaḥ sei in diesem Jahre gestürzt und durch Hosea ersetzt worden. Das verbietet aber die israelitische Chronologie wie eine genaue Interpretation der Annalen Tiglatpilesers Z. 227—228 (gegeben in der chronologischen Untersuchung Kap. II, Nr. 5).

stadt Samaria unbelästigt blieb. Sie bietet aber nicht die einzige Möglichkeit der Erklärung. Wenn ferner Peḳaḥ sich 733 unterwarf, so brach er selber offenkundig mit der assurfeindlichen Politik. Was aber hatte dann Hoseas Erhebung noch für einen Sinn? Nach 2 Reg. 15 30 wie Tiglatpilesers Annalen Z. 227 und 228 erfolgte sie unter dem Eindruck der Annexionen und kann kaum einen anderen Sinn haben, als den, das Ärgste abzuwenden und durch einen Kurswechsel den letzten Rest staatlicher Selbständigkeit zu behaupten. Man beachte ferner, daß die zitierte Annalenstelle, welche auf die früheren Feldzüge von 734 und 733 zurückblickt, also vom Standpunkt von 732 berichtet, auch nur davon redet, daß T. von Israel allein Samaria übrig gelassen habe. Das heißt aber doch nur, daß er es bis zur Zeit des Berichtes noch nicht erobert hatte, und schließt die Unterwerfung Peḳaḥs nicht ein. Redet aber die Stelle vom Standpunkt des Jahres 732, so muß nach ihr auch die Ermordung Peḳaḥs in dieses Jahr fallen. Mit dieser Auffassung der Dinge stimmt der Gang der kleinen Inschrift I überein, welche die Ereignisse in chronologischer Reihenfolge berichtet. Nach dem Kampf gegen Gaza Z. 8—12 folgt die Darstellung des Kampfes gegen Damaskus[1]). An diese schließt sich die Nachricht von Peḳaḥs Sturz und Hoseas Erhebung und Unterordnung Z. 15—18. Mit dieser Auffassung stimmt auch die hebräische Chronologie überein. Denn Herbst 733 bis Herbst 732 ist Peḳaḥs letztes Jahr.

Man wird sich den Verlauf der Dinge danach so vorzustellen haben: Tiglatpileser warf sich 733 mit aller Macht auf Damaskus und ließ Samaria und den Rest des westjordanischen Israel in Ruhe. Die Ursache dafür hat uns noch besonders zu beschäftigen. Als es 732 mit Damaskus zu Ende ging und Israel das Strafgericht näher rückte, gewannen die Gegner der verderblichen Politik Peḳaḥs die Oberhand. Hosea beseitigte ihn und rettete durch rechtzeitige Unterwerfung — das wird der Sinn der Tributsendung wie sonst immer sein — die Selbständigkeit des Reststaates Israel.

1) Der Text ist verstümmelt, aber der Vergleich von Zeile 12 mit Annalen 195 und 203 macht deutlich, daß hier von Raṣun die Rede ist.

Von wo aus trat Tiglatpileser den Feldzug des Jahres 733 an? Von der phönizischen Küste? Das geht kaum an. Man beachte, daß die Eroberung Nordisraels, welche Meissner in den Zusammenhang dieses Krieges einzureihen sucht, mit den Quellen nicht vereinbar ist. Nach Inschrift I lag sie vor dem Angriff auf Gaza.

U. E. kann der Feldzug nur unternommen sein von der philistäischen Küste aus, wo die assyrische Macht 734 stand. Man wird kaum für wahrscheinlich halten, daß das Heer erst nach Assur zurückkehrte und von da aus 733 in den Krieg zog. Man darf zur Sicherung unserer Annahme vielleicht auf Annalen 195 ff. verweisen, wo der Text von einer fortlaufenden Operation redet, die von der Eponymenchronik auf zwei Jahre verteilt wird, wenn anders der am Anfang verstümmelte Text hier wirklich die Ereignisse zweier Jahre zusammenfassen will. Bessere Dienste leistet ein Verweis auf das Jahr 721. Wenn, wie es nach assyrischer Angabe dargestellt wird, Samaria vor dem 1. Nisan, also mindestens vor dem 1. April fiel, so standen in jenem Jahre die Assyrer im Winter in Feindesland. Auf das Gleiche führt die hebräische Überlieferung einer dreijährigen Belagerung. Das Gleiche ergibt sich auch bei der Belagerung Jerusalems aus 2 Reg. 25 1 nach M. T.

Der Zug von Philistäa nach Damaskus hat freilich keine Tradition. Aber das ist kein Gegengrund gegen ihn. Daß die Notizen der Königsbücher ihn nicht erwähnen, kann nicht verwundern. Werden hier doch nur die Israel unmittelbar berührenden Ereignisse verzeichnet. Die assyrischen Annalen sind vor Z. 195 lückenhaft, desgl. die kleine Inschrift I, die zudem sehr gedrängt berichtet. Man erwäge außerdem, daß ein Aufbruch aus der Philisterebene einen Durchzug durch bereits eroberte Gebiete bedeutet. Da ist keine Gelegenheit zu Kriegsberichten.

Der Aufbruch aus der Philisterebene wird dadurch sichergestellt, daß eine Reihe Fragen sich von hier aus einfach lösen, daß vor allem die Reihenfolge der kleinen Inschrift I: Israel — Gaza — Damaskus — Israel sich als eine historische Abfolge begreifen läßt.

Die Aufgabe Tiglatpilesers war 733, die Hauptmächte der Koalition, Damaskus und Israel, niederzuwerfen. Räumlich am nächsten lag ihm Israel. Sollte er sich zuerst gegen dieses wenden? Das war offenbar gefährlich. Griff er jetzt das Gebirge Ephraim und die Hauptstadt Samaria an, so behielt er das mächtige Damaskus in seiner Flanke. Diese Stellung konnte sehr unbehaglich werden, wenn sich die Belagerung in die Länge zog. Es ging auch nicht mehr an, Damaskus zu ignorieren. Seit der Überraschung von 734 hatte Raṣun zweifellos Zeit genug gehabt, wenigstens die Kriegsmittel seines Staates bereitzustellen. So war es sicherlich das Richtige, sich zunächst auf Damaskus zu werfen und Israel sich selbst zu überlassen. Eine große Gefahr bedeutete das Restgebiet im Westjordanland nach den Annexionen des vorigen Jahres jedenfalls nicht mehr. Auch bot sich bei einem Angriff auf Damaskus von der Philisterebene aus von selbst die Gelegenheit, beim Vormarsch am Wege liegende Besitzungen Israels mitzunehmen und dadurch seine Kampfkraft weiter zu verringern.

Tiglatpileser handelte, wie es diesen Erwägungen entspricht. Er muß danach ähnlich erwogen haben. Denn er zog 733 ana Dimašḳa[1]).

Da der Marsch der Armee auf das Wegesystem angewiesen war, so läßt sich der Gang des Feldzuges annähernd rekonstruieren. Das Heer zog die Küstenebene aufwärts und ging vermutlich bei Megiddo oder Ta'anak hinüber in die Ebene von Jesreel. Von dort ging der Vorstoß aber nicht weiter am See von Tiberias entlang und südlich der Baḥret-el-Ḫule über den Jordan in den Ǧolan. Tiglatpileser muß vielmehr südlich des Sees von Tiberias den Jordan überschritten haben. Dann benutzte er vielleicht die Route Megiddo — Jesreel, von da wohl das Tal des Naḥr Ǧalud bis Bet-Šean, folgte von da der Straße nach Norden und überschritt auf ihr südlich der Mündung des Jarmuk den Jordan.

Die Richtigkeit dieser Auffassung ergibt sich durch das Zusammenstimmen von vier Momenten.

1) Eponymenchronik zum Jahre 733.

a) Nur so wird der Wortlaut der Annalen Zeile 227 und 228 befriedigt. Denn so erklärt sich, daß Samaria uneingenommen bleibt, und zwar allein. Die ostjordanischen Besitzungen Israels gingen bei diesem Marsche Tiglatpilesers verloren. Denn der Übergang über den Jordan südlich des Sees von Tiberias bedeutet den Einmarsch in Gil'ad. Auch die Bemerkung von den „früheren Feldzügen" in 228 findet so ihre Erklärung. Sie kann sich nur auf die Feldzüge der Jahre 734 und 733 beziehen[1]). Die Schädigung Israels während der beiden Jahre gehörte ferner deutlich zu den Nebenhandlungen und wird darum in der nur die Hauptziele nennenden Eponymenchronik nicht erwähnt.

b) Unabhängig von der assyrischen Überlieferung der Annalen ist das zweite Moment. Gil'ad gehört nach der Überlieferung von 2 Reg. 15 29 zu den von Assur annektierten Ländern. Es muß also irrig in die westjordanische Liste geraten sein.

c) Eine dritte Bestätigung ergibt sich, wenn man die Route weiter verfolgt, die Tiglatpileser marschieren mußte. Zwei Straßen standen, wie die Karte zeigt, zur Verfügung, eine nördliche und eine südliche. Welche er wählte, ist nicht zu entscheiden, da er nach dem Wortlaute der Annalen jedenfalls die Gelegenheit benutzte, Gil'ad ganz von Israel loszureißen. Ging der Marsch auf Damaskus, wie die Annalen und die Eponymenchronik angeben, so mußte Tiglatpileser auf alle Fälle über Turra und weiter Astarot. Denn über beide Orte führte der einzige Weg von Gil'ad nach Damaskus[2]) Astarot beherrschte die Straße. Nun gibt es ein Relief Tiglatpilesers III., das die Einnahme von As-tartu = Astarot darstellt[3]). Das fügt sich überaus glücklich unserer Annahme von dem Zuge des Jahres 733 ein. Daß das Relief nicht datiert ist, macht nicht viel aus.

d) Denn noch ein viertes Moment spricht für unsere Auf-

1) Vgl. die genaueren Ausführungen Kap. II, No. 5 der Chronologie.

2) Vgl. Guthe, Karte 3 und 20.

3) Vgl. Meissner in Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins XXXIX, S. 261 ff., Text bei Rost, Bd. II, Pl. XXIV A.

fassung. Die Entscheidungsschlacht fand südlich von Damaskus statt[1]. Denn drei der Städte, deren Einschließung und Eroberung Annalen Z. 205—208 im Anschluß an die Schlacht berichtet werden und deren Lage bestimmbar ist, liegen sehr weit südlich von Damaskus, nämlich Ḫadara, Kuruṣṣa und Metuna. Metuna liegt sogar in der Nähe von Astarot[2]. Wenn ihre Einnahme erst im Anschluß an die Einschließung von Damaskus und ferner nicht in geographischer Reihenfolge berichtet wird, so ist offenbar anzunehmen, daß sie erst nach der Einschließung von Damaskus gefallen sind und daß die Reihenfolge nach dem Datum der Eroberung bestimmt ist. Sie wurden jedenfalls von Belagerungs-Korps umschlossen, die beim Vormarsch vom Hauptheere abgezweigt wurden. Beachtlich bleibt jedenfalls, daß, soweit wir urteilen können, kein Ort nördlich von Damaskus genannt ist.

7. Die Eroberung von Damaskus zog sich in die Länge. 733 kam Tiglatpileser nicht zum Ziele. Raṣun behauptete sich. Das war zweifellos ein Moment, das den Mut der Assyrerfeinde beleben konnte. So wird es verständlich, daß Mitinti von Askalon sich von neuem erhob. Er baute dabei ganz offensichtlich auf Raṣun[3]. Ebenso konnte sich Peḳaḥ zum Ausharren ermutigt fühlen, der kaum Gnade von Tiglatpileser zu erwarten hatte. Mit dem beginnenden Niedergange von Damaskus ward aber Israels Lage unhaltbar. Es ist nach Zeile 227 der Annalen wahrscheinlich, daß die Z. 229 aufgeführten Orte Israels während der Jahre 734 und 733 erobert worden sind und bei Gelegenheit der Erwähnung Israels selbst hier nachgetragen wurden. Sollten sie erst 732 erobert worden sein, so würde Israel, das selbst dann noch Assur zu widerstehen wagte, kaum die staatliche Selbständigkeit gerettet haben. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß die Feinde der Politik Peḳaḥs, geführt von Hosea, rechtzeitig dem Sieger ihre Unterwerfung anboten und dafür noch einmal die Selbständigkeit des Staates retteten, der freilich nur noch auf das

1) Vgl. MEISSNER, Könige, S. 165.
2) Zur Lage vgl. FORRER, Provinzeinteilung, S. 62 und 63.
3) Annalen Z. 235—236.

Gebirge Ephraim beschränkt war und wahrscheinlich noch weniger umfaßte, als Guthe Karte 4 I ihm gibt. Denn das Gebiet im Norden der Straße, die der Assyrer gezogen war, wird wohl kaum noch dazu gehört haben.

II.

Auf Grund der Einzellösungen läßt sich folgendes Gesamtbild entwerfen:

Syrien hatte sich 738 notgedrungen dem Sieger von Kullāni unterworfen und Tribut entrichtet. Dauer hatte die assyrische Oberhoheit nicht. Man versuchte bald wieder, das lästige Joch der Fremdherrschaft loszuwerden.

Die Seele des Widerstandes war Damaskus. In der Erkenntnis, daß es ihm allein nicht möglich sein werde, der assyrischen Macht erfolgreich zu begegnen, begann Raṣun eine Koalition gegen Assur zusammenzubringen. Zu greifbaren Erfolgen führte seine Politik im Frühjahre 734. Es gelang, Israel von der assyrischen Sache abwendig zu machen. Die antiassyrische Partei gewann die Oberhand. Ein glücklicher Prätendent, Peḳaḥ, stürzte die Dynastie Menaḥems, die es zur Sicherung ihres Thrones mit Tiglatpileser gehalten hatte, und ging mit Damaskus ein Waffenbündnis ein. Ebenso traten die Königin der Araber und die Fürsten der Philister der Koalition bei. Einen Rückhalt glaubten die Verbündeten an Ägypten zu finden. Mit diesem müssen Verhandlungen geführt worden sein. Für Ägypten lag auch die Notwendigkeit vor, in Syrien einzugreifen. Es konnte nicht ruhig mit ansehen, daß die Macht Assurs seinen Grenzen bedrohlich näher rückte. Fraglich blieb nur, wie weit dieser Staat mit seiner Zersetzung der Zentralgewalt praktisch einzugreifen imstande war.

Auf Erfolg durfte man am ehesten hoffen, wenn es gelang, die Kleinstaaten des südlichen Syriens zum Anschluß zu bewegen. Ahaz von Juda lehnte ab, wie wir annehmen müssen aus Mißtrauen in die Leistungsfähigkeit der Koalition. Kurz entschlossen suchten Raṣun und Peḳaḥ Juda im Frühjahr 734 mit Gewalt zum Anschluß zu bringen, indem sie in Juda einrückten und den Ahaz mit dem Sturze seiner Dynastie be-

drohten (Jes. 7 6). Rasches Handeln tat auch not. Die Koalition war im letzten möglichen Augenblick zur Wirklichkeit geworden, da offenbar vorher die Weigerung des Königs Peḳaḥja ein wesentliches Hindernis bildete. Noch stand Tiglatpileser im Norden gegen Urartu. Noch war dieses Staates Kraft nicht gebrochen. Aber sie war erheblich geschwächt. Hätte man schon 735 in Syrien losschlagen können, so wäre die Lage wesentlich günstiger gewesen.

Ahaz von Juda traf in seiner schwierigen Lage die einzig mögliche Entscheidung. In der Erkenntnis, daß die Koalition unterliegen werde und für ihn selbst im Falle einer möglichen Neutralität das Ende die Unterordnung unter Assur bilden müsse, unterstellte er sich vor der Entscheidung dem Assyrer und nötigte ihn, falls er nicht von selbst eingriff, einzuschreiten zu einer Zeit, da die Koalition noch nicht fertig war zum Schlagen.

Tiglatpileser muß über die Botschaft des Ahaz hinaus über die Dinge in Syrien unterrichtet gewesen sein. Mit einer Sicherheit, die seinem Handeln vom Jahre 743 entspricht, entwarf er seinen Plan. Er beruhte auf dem Momente der Überraschung und der Trennung der Verbündeten. Unvorhergesehen brach der König von Norden in die Philisterebene ein und annektierte im Vorübergehen Israel nördlich des Gebirges Ephraim. Seine Absicht war, im Süden einen raschen Erfolg zu erringen, Ägypten zur Neutralität zu veranlassen oder aber durch Sperrung der Küstenstraße ägyptischem Zuzuge den Weg zu verlegen und ihn in der Vereinzelung zu schlagen.

Sein Auftreten an dieser Stelle Syriens entschied das Schicksal der Koalition. Die meisten Philisterfürsten traten zu Tiglatpileser über, auch Hanno von Gaza, der sich selbst überzeugen mußte, daß Ägypten nun nichts mehr für die Verbündeten zu tun gedachte. Ägypten blieb neutral. Die Kleinstaaten Südsyriens, die zumindest mit dem Gedanken des Anschlusses an das Bündnis gespielt haben werden, traten auf die assyrische Seite. Damaskus und Israel waren isoliert, außerdem so überrascht, daß sie augenblicklich keine Gefahr im Rücken des assyrischen Heeres bedeuteten.

Ihr Geschick entschied sich im nächsten Jahre. In der Erkenntnis, daß Damaskus der ernstere Gegner sei, wandte sich der König von Assur 733 gegen diesen Staat. Er verband damit eine weitere Schädigung Israels, dessen Gebiet auf dem Gebirge er jetzt noch nicht angriff, offenbar, um keine Zeit zu verlieren. Er rückte die Küstenstraße nordwärts, überschritt den Paß von Megiddo oder Ta'anak und marschierte südlich des Jarmuk über den Jordan in Israels ostjordanische Besitzungen ein. Von Gil'ad aus, das er jetzt annektierte, wandte er sich nach Norden gegen Damaskus und griff es von Süden an. Raṣun stellte sich zur Schlacht südlich seiner Hauptstadt. Das Kriegsglück entschied gegen ihn. Er wurde eingeschlossen, seine Besitzungen erobert. Eine Strafexpedition gegen die Araber schloß sich an.

Wider Erwarten hielt sich Damaskus in diesem Jahre. Das bedeutete eine Hoffnung für die Feinde Assurs. Askalon fiel ab. In diese Zeit mag der Angriff der Philister auf Ahaz von Juda gehören, den 2 Chron. 28 18 erwähnt. Auch Peḳaḥ konnte sich zum Ausharren ermutigt fühlen.

Mit dem nächsten Jahre entschied sich das Geschick von Damaskus (2 Reg. 16 9). Israel drohte an die Reihe zu kommen. Im letzten Momente, wohl vor der Eroberung von Damaskus, gewann die Gegenpartei der verfehlten Kriegspolitik die Oberhand. Hosea beseitigte den Peḳaḥ gewaltsam und unterwarf sich dem Assyrer als Vasall. Tiglatpileser erkannte ihn an. Damit war für Israel diesmal das Äußerste abgewendet. Israel behielt seine staatliche Selbständigkeit, wenn es auch erheblich verkleinert und von dem Großreich abhängig geworden war.

Korrekturzusatz: Das Thema des Aufsatzes erfordert kein Eingehen auf die Frage nach der assyrischen Provinz Gil'ad. Zu dieser Frage vgl. außer A. Jirku, Der angebliche assyrische Bezirk Gile'ad, ZDPV. 51 (1928), S. 249 ff. jetzt auch A. Alt, Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel, ZDPV. 52 (29), S. 240.

Über die Debatten in den alten Upaniṣad's.

Von **Walter Ruben.**

I. Der Typus der alten Debatte.

Der Typ der Debatten in der Bṛhadāraṇyaka- (B) und Chāndogya-Upaniṣad (C), der derselbe ist wie der der Brāhmaṇas[1]), weicht vom späteren Typ der Debatten völlig ab. Es ist später so, daß einer der Unterredner eine These aufstellt, der Gegner eine Gegenthese aufstellt und dann beide Gegner mit Einwänden die fremde Lehre abweisen und die eigene Ansicht durchfechten, bis sich eine der Thesen als die richtige erweist (NS Ibl.). Es ist aber in den alten Upp. und Br. so, daß einer fragt, der andere antwortet, bis der eine nichts mehr zu fragen hat oder der andere nicht mehr zu antworten weiß: wer das letzte Wort behält, ist der Sieger. Um es auf eine Formel zu bringen: es kommt in den alten Upp. auf das Mehrwissen an, in späteren Zeiten auf das Besserwissen.

Es handelt sich in den alten Upp. nicht um den Kampf für den Sieg einer Lehre und die Bekämpfung einer Irrlehre wie später in Indien[2]); es gilt vielmehr festzustellen — soweit

---

1) In den Brāhmaṇas sind wohl keine vor Śat. br. X—XIII literarisch verwendet. In der folgenden Schilderung sind nicht berücksichtigt das irritierende Fragen (C I, 10; Śat. XII, 9, 3), die sachliche Einzelfrage (Śat. X, 5, 5), der Fragetausch (Śat. XII, 6, 1, 39), die Frage als bloße Darstellungsform (Śat. X, 3, 2). Zum Thema vgl. Oldenberg, Lehre der Upanishaden 160 ff.

2) Auch später setzt sich gelegentlich die Eitelkeit der Menschen auch auf dem Gebiet der Debatten durch und wir sehen z. B. bei Caraka III, 8, 15 ff. die Ärzte so gut wie nur für ihren Ruhm und damit ein Anwachsen der Zahl ihrer Patienten debattieren. Trotzdem ist die Norm der Debatten eine andere, vgl. z. B. I, 25; I, 26; aber vgl. S. 243, Anm. 3.

es nicht Redestreit um seiner selbst willen ist (B IV, 1) —, wer der größte Brahmane, der vielwissendste ist; der Sieger möchte die leitende Stellung als Opferpriester und den größten Lohn haben: dahin geht das Interesse selbst des großen, später der Welt entsagenden Yājñavalkya (C I, 10; B III, 1, 1; IV, 1, 1; Śat. XI, 6, 3, 2). Ist aber einer der Gegner ein König (C V, 3), so will er den unwissenden Brahmanen nicht etwa belehren, sondern er will triumphieren; mit seinem höheren Wissen rückt er erst nach ausdrücklicher, bei aller Höflichkeit verletzender Betonung seiner Überlegenheit als Kṣatriya heraus; oder er hält sein Wissen, nachdem er es kaum angedeutet hat, geheim (Śat. XI, 6, 2, 4).

Es ist für die sozialen Kämpfe dieser Zeit charakteristisch, daß nur in dem Falle, wenn Kṣatriyas untereinander debattieren (C V, 11), der Wissendste keinen Triumph oder Gewinn sucht, sondern seinen Standesgenossen mit seinem Wissen hilft und es ihnen sogar erspart, sich demütig als sein Schüler zu bekennen, wie es sonst Brauch war und wie ein Kṣatriya es einem Brahmanen wohl nur selten erspart[1]. Brahmanen unter sich sind wohl kaum so kollegial gewesen; gelegentlich halten sie zusammen, wenn sie einen Kṣatriya als gemeinsamen Gegner haben (Śat. XI, 6, 2), oder ausnahmsweise erspart einer dem anderen das Bekenntnis der Schülerschaft, nachdem er nämlich durch Geld bestochen ist (Śat. XI, 4, 1, 9 = Gop. Br. I, 3, 6).

Der Hergang einer solchen Debatte war der, daß zwei oder mehr Unterredner, meist wandernde Brahmanen, zusammenkamen. Der Ort der Zusammenkunft war — wenigstens, wenn ein König beteiligt war — die *sabhā* (C V, 3, 6); sonst wohl ein Opferplatz[2]. Waren es nur zwei Unterredner, so beginnt

1) Śat. XI, 5, 3, 13; B II, 1, 14: nicht erspart; wohl C V, 11, 7: aber in der älteren Fassung Śat. X, 6, 1, 3 nicht! Śat. XI, 4, 2, 20: ein Ṛṣi als Gṛhapati erspart es einem Adhvaryu.

2) Die Zusammenkunft hieß *samiti* (B VI, 4, 18; C V, 3, 1; vgl. Zimmer, Altind. Leben, S. 172 ff.); man sprach von *samupa-viś* (C I, 8), *kathā* (C I, 8), *saṃvāda* (B IV, 3, 1; II, 1, 2 = Kauṣ. up. IV, 3) oder *brahmodya* (B III, 8, 1; 12; Śat. XI, 6, 2, 5; Sāyaṇa zu Śat. XI, 5, 6, 8 zitiert als Beispiel für *vākovākya* die Debatte Śat. XI, 4, 1, 4, die als *brahmodya* bezeichnet wird; Weber, Lit. Gesch., S. 135 verweist auf den *vākovākya*,

etwa der eine zu fragen (C V, 3), oder der eine vermißt sich, eine besondere Lehre zu verkünden, und wird von dem anderen übertrumpft (B II, 1), oder einer bringt vor, was er von anderen gehört hat (B IV, 1), und sein Gegner setzt sich so mit den Ansichten mehrerer, von dem einen Gegner referierten Lehrer auseinander[1]). Kamen etwa drei: zwei Brahmanen und ein Kṣatriya zusammen (C 1, 8), so fragt zunächst der erste Brahmane den zweiten, bis der nicht mehr antworten kann; der zweite nimmt die unbeantwortete Frage auf und richtet sie gegen den ersten; wenn auch der erste nicht mehr antworten kann, fragt dieser den Kṣatriya. In dem großen Redestreit des Yājñavalkya gegen neun Gegner (B III) ist die Methode wieder eine andere: Yāgñ., der sich von vornherein als Sieger fühlt, stellt sich den Fragen seiner Gegner, einem nach dem anderen; und als ihn keiner mehr zu fragen weiß, stellt er selber seine Frage, die ihm keiner beantworten kann, und beantwortet sie selber. Sonst wurde in ähnlichen Fällen dem einen Gegner nur ein aus der Schar als Kämpfer (*vīra*) ausgewählter Unterredner gegenübergestellt (Śat. XI, 4, 1, 2)[2]).

Man fragte zunächst etwas, was man selber wußte und was auch der Gegner wissen sollte, Fragen, die man mit dem theologischen Wissen der Zeit beantworten konnte. Der Gipfel derartiger Frageprüfungen ist es, wenn einer dem Yājñ. siebenmal dieselbe Frage vorlegt: „Wieviele Götter gibt es?", und wenn Yājñ. dann siebenmal verschieden zu antworten versteht (B III, 9, 1)[3]). Beide Gegner sind dann ebenbürtige Schrift-

der die Bezeichnung des vielumstrittenen *brahmodya* in Śat. IV, 6, 9 ist); der Sieger hieß *ativādin* (B III, 9, 19; C VII, 15, 4; vgl. Muṇḍ. up. III, 1, 4).

1) Man könnte hierin eine verkürzende, nur literarische Darstellungsform sehen, besonders, weil diese Form auch im buddhistischen Kanon vorkommt (Oldenberg, Altind. Prosa, S. 40, Anm. 1). Aber gerade, daß die Debatten nicht nach einem Schema gebaut sind, spricht für ihre Echtheit.

2) So war es auch in der älteren Fassung der großen Debatte in Śat. XI, 6, 3 und Jaim. br. II, 76 (Örtel, IAOS., XV, 238; als Rest blieb davon B III, 9, 18, s. u. S. 245, Anm. 4.

3) Dasselbe Prinzip in Śat. XII, 2, 2, 14 = Gop. Br. I, 4, 24.

gelehrte, und es wird noch besonders angegeben, daß Yājñ. die erste Antwort nach eben derselben *nivid* des Vaiśvadeva gibt, auf Grund der der Gegner gefragt hatte[1]).

Man fragte dann aber auch Dinge, die der Gegner nicht wissen konnte und sollte; etwa solche Sachen, die einem ein Gandharva einmal gesagt hatte (B III, 3; 7). Und wenn ein Yājñ. auch auf solche Fragen antworten kann und damit eine Art Allwissen an den Tag legt, so ist an dieser Stelle freilich die Verherrlichung des großen Denkers für unser Empfinden über die historische Wirklichkeit hinausgetrieben. Solche Fragen sollten eben den Gegner unfehlbar schlagen und waren unbeantwortbar. Sie konnten nur deshalb zugelassen werden, weil man nicht die Richtigkeit, sondern den Umfang des Wissens messen wollte. Ebenso war es unmöglich, die Richtigkeit der Antwort zu beurteilen, wenn einer etwas fragte, auf das er selber die Antwort nicht wußte, und das pflegte zum Ende der Debatten regelmäßig einzutreten (C I, 8). Es ist in den alten Upp. nun einmal so, daß man die apodiktisch behauptete Antwort des Gegners widerspruchslos und ohne Bedenken annimmt. Man bekennt sich in solchem Falle als Schüler des Mehrwissenden.

Dies ist das fast stereotype Ende der Debatten, denn die Belehrung ist für den Unterliegenden eine Notwendigkeit. Der Sieger droht bei seiner letzten Frage oft genug damit, daß dem Nichtwissenden der Kopf zum Abfallen[2]) gebracht werden könnte; denn wie das Wissen eine magische Macht ist (vgl. C I, 1, 10), ist das Nichtwissen ein magischer Mangel. Wenn einer nicht genügend weiß, kann jemand mit den Worten „der Kopf soll dir abfliegen!“ den Unwissenden magisch strafen (C I, 8, 6). Dies ist also als Kriterium aufgefaßt, aber nicht der Richtigkeit, sondern des Umfanges des Wissens. So flog dem letzten der Unterredner des Yājñ. der Kopf ab; die

1) Der Satz fehlt in Śat. XI, 6, 3; in Jaim. Br. II, 76 steht er kürzer. Sicher sollte damit nicht die Richtigkeit der Antwort gewährleistet werden.

2) *vi-pat* : *vispaṣṭaṃ pat*, Śaṅkara zu B III, 7, 1; 6, 1; I, 3, 24; weil Deussen usw. diese mechanische Wortauflösung wörtlich nahmen, übersetzten sie: zerspringen.

anderen wußten es wohl zu schätzen, daß sie ohne magischen Schaden bloß mit der Anerkennung Yājñ.'s als Sieger davonkamen (B III, 8, 12), denn eigentlich mußte jeden Unwissenden sein magisch verdientes Übel treffen, so wie jeder der sechs Unterredner des Aśvapati (C V, 12 ff.) mit einem Übel geschlagen worden wäre, hätten sie nicht die Belehrung durch den Sieger demütig und wissensbegierig angenommen (ebenso Śat. XI, 5, 3, 13).

Bei dieser letzten Debatte droht den Unwissenden nicht allgemein das Kopfabfliegen, sondern ein Schaden, der in Korrespondenz zu dem jeweiligen Nichtwissen steht; und das Übel hätte sie auch getroffen, wenn niemand die Fluchworte gesprochen hätte: also die magische Macht wirkt automatisch. Aus der Furcht vor dieser Unerbittlichkeit erklärt sich auch die demütige Ehrlichkeit, mit der der Unterliegende sein Unwissen eingesteht (Śat. X, 3, 3, 5; 4, 3; XI, 5, 3, 12) und der Wille zur Belehrung (Śat. X, 6, 1). Aber es mutet uns wesentlich humaner an, wenn es bei den drei besiegten Gegnern in C I, 11 als eine Bedingung des Kopfabfallens gilt, daß sie sich ihres Nichtwissens bewußt werden, wenn es auch eine Inkonsequenz gegen die Unabwendbarkeit der Schicksalsmacht sein mag. Aus solcher Inkonsequenz wird weiter die Furcht verständlich, mit der sich die Gegner in die Debatten einlassen (Śat. XI, 4, 1, 1), und die Scheu, daß man nämlich den Anspruch, Sieger zu werden, nicht gerne äußert (? C VII, 15, 4). Eigentlich sollte doch jeder suchen, in Debatten die Grenzen seines Wissens kennen zu lernen, um magischen Schaden zu vermeiden; wie z. B. Uddālaka Āruṇi (C V, 11; fehlt Śat. X, 6, 1) von fünf Gelehrten aufgesucht wird, sagt er zu sich: „Sie werden mich fragen, und ich werde wohl nicht alles wissen". Und er verweist sie auf Aśvapati als den Meistwissenden und geht selber mit zu ihm, um sich belehren zu lassen über das, was jener für sich allein erforscht hat.

Dieses Forschen nannte man *adhi-i* (ib. 2): studieren. Man studiert ein Wissensgebiet, liest es gleichsam mit dem geistigen Auge, wie man später Bücher liest; man findet (*vid*), entdeckt objektiv bestehende Wahrheiten; es ist kein Erfinden

neuer subjektiver Lehren. Es ist ein prälogisches Kombinieren, eine Intuition ohne logisches Argumentieren, wie es in Br. und Upp. allgemein in Funktion ist.

Was man so erforscht hat, lehrt man die anderen. Die Belehrung ist in den Upp. die geradezu untrügliche Wissensquelle[1]). Es kann sein, daß der Lehrer dem Schüler Wesentliches verschweigt (C IV, 10 ff.), ja, daß er bewußt Falsches sagt, wie Prajāpati, um Virocana zu täuschen (C VIII, 7 ff.); aber es ist nie einem Upp.-Denker eingefallen, daß ein Lehrer etwas irrtümlich Falsches lehren könnte. Der Lehrer braucht daher kein Argument für seine Lehren anzuführen, wie im späteren Unterricht in Indien erst der *pūrvapakṣa*, dann der *uttarapakṣa* mit dem *siddhānta* vorgetragen wird. Das Wort des Lehrers wird in den Upp. nicht bezweifelt[2]).

Die dritte Wissensquelle ist das gemeinsame Forschen Mehrerer (*mimāṃsāṃ kurvanti*, C V, 11, 1). Dies können wir uns wohl als ein friedliches Debattieren denken: jeder Mitforscher bringt sein erlerntes und erdachtes Wissen vor, und in der Kombination des Ganzen, die all die verschiedenen Ansichten einander über- und unterordnet, aber keine verwirft, sieht man das Ergebnis, das umfassende Wissen[3]).

---

1) EGGELING, Śat. II, 4, 2, 6: whatever he speaks, that is (true). Daraus könnte man schließen, daß das, was andere lehren, nicht immer wahr ist. Es ist aber gemeint: „... das (geschieht)“; es handelt sich um eine *satyokti*.

2) Der Lehrer spricht und die Schüler fragen nach Einzelheiten; sie zweifeln nicht (C VIII, 1). In C IV, 10 ff. belehren die Feuer den Upakosala: ohne Begründung ihrer Lehre „sagen“ sie ihm, was er noch nicht weiß; erst ib 15, 1—4 werden Begründungen gegeben: der alte Schluß war offenbar ohne Begründung nur 15, 5; es wurde, wie in 14, 1 angegeben ist, der Weg der Erlösung mit dem Zitat von C V, 10, 1—2 gelehrt, wenn nicht gar ursprünglich ein anderer Weg der Erlösung gelehrt wurde, der dann durch dieses berühmte Zitat ersetzt wurde; dabei wurde 15, 1—4 eingeschoben. Entsprechend dieser Unterrichtsmethode ist *upavyākhyāna* (C I, 1, 1; 4, 1; III, 19, 1) nicht als „Erläuterung“ (DEUSSEN) aufzufassen; es ist nur eine Ausmalung (s. u. Anhang) des vorher gelehrten, wie Śaṅkara zu I, 1, 1 richtig angibt (zu III: *stutyartham*): *vyākhyāna* braucht nicht immer als „Erläuterung“ verstanden zu werden; in Śat. III, 6, 2, 7 ist es gleich *ākhyāna*.

3) Diese Methode war auch später noch (wenigstens als literarische Darstellungsform) beliebt: Caraka I, 12 (vgl. S. 238, Anm. 2) *Ārṣeya-up.*

Das ist auch kennzeichnend für die alten Debatten, daß in ihnen jede Antwort als richtig anerkannt wird, nur dem Wissen des Siegers untergeordnet wird. Es muß als eine besondere Eigentümlichkeit des Denkens dieser Zeit hingenommen werden, daß jeder Gedanke als richtig, allenfalls als ungenügend gilt[1]). Was in den Debatten von den Unterliegenden vorgebracht wird, ist unzureichendes Wissen (nicht falsches Wissen) und birgt als solches magische Gefahr in sich. Aber gleichzeitig ist es doch ein bestimmtes Wissen, und als solches trägt es gewissen Lohn. Wenn z. B. einer (C V, 13) die Sonne für den *ātman vaiśvānara* hält, während die Sonne nach dem Wissen des Siegers nur sein Auge ist, so kann der Unwissende blind werden; sein ungenügendes Wissen trägt ihm aber doch gleichzeitig den Lohn ein, daß er irdische Güter, wie einen Maultierwagen, eine Sklavin usw. genießen darf. Entsprechend ist es in der Debatte des Gārgya mit Ajātaśatru (B II, 1): zwölfmal identifiziert Gārgya einen Geist mit dem *ātman*; alle diese Erkenntnisse genügen dem Ajātaśatru nicht; aber alle bringen dem, der sie weiß, beträchtlichen Gewinn. Gārgya selber begnügt sich charakteristischerweise nicht mit einer Erkenntnis des *ātman*: vielmehr, alles, was er gelernt hat, gilt ihm als gleichgutes Wissen. Ebenso verhält sich Janaka (B IV, 1), und es ist echter Vedāntastandpunkt, wenn Yājñ. keine der von Janaka referierten Lehren verwirft, sondern alle anerkennt und zu einem Ganzen abrundet[2]).

Es gab damals (aber vgl. Kap. II!) noch gar nicht den

---

1) Wenn es Taitt. Br. I, 1, 4, 1 heißt: *anṛtaṃ manasā dhyāyati*, so bedeutet das: „mit dem manas sinnt er Lüge", d. h. absichtlich Falsches, Böses (nicht Irrtum!). Vgl. C I, 2, 6: *manasā ... asaṃkalpanīyaṃ saṃkalpayate*; B I, 3, 6: *manasā ... apratirūpaṃ* (opp.: *kalyāna*) *saṃkalpayati*; vgl. B I, 4, 14: *satya* = *dharma*; Kauṣ. up. III, 2: *satyaṃ saṃkalpam*.

2) Man könnte es als künstlich auffassen, daß solch ein Abrunden überhaupt möglich ist, weil die referierten Lehrer gerade die fünf *prāṇa's* (dazu aber auch *hṛdaya*, das eigentlich überzählig ist!) mit dem *ātman* identifizieren. Ähnlich fragt später Buddha seine Schüler, ob einer der *skandha's* das Ich sei. Aber es entspricht gerade der geistigen Haltung der alten Upp., daß man den Gegner gelten läßt, wie auch Sanatkumāra (C VII, 1, 1) den Nārada „über sein Wissen hinaus" (*ata-ūrdhvam*) belehren, nicht sein falsches Wissen berichtigen will.

Wunsch oder die Möglichkeit, eine gegnerische Lehre als falsch zu erweisen; es gab noch kein abwägendes Argumentieren. Die alten Upp. stehen damit auf einem Standpunkt vor aller Erkenntniskritik; es wird direkt ausgesprochen, daß alles, was das Auge sieht, richtig gesehen ist[1]). Und ebenso ist auch das mit dem Auge des Geistes Gesehene eo ipso richtig gesehen[2]). Es gibt nach der unbewußten Vorstellung der alten Aupaniṣadas keinen Gedanken, keinen Einfall, dem nicht ein reales Objekt entspräche; es gibt nur Vorstellungen als Anschauungen von Realitäten[3]). Das Denken ist ein Sehen von realen Sachverhalten, wie die Ṛṣis die Hymnen „gesehen" haben (B II, 5, 16). Die objektive Realität der gewußten Sache braucht nur ausgesprochen zu werden, um geglaubt zu werden; der geäußerte Gedanke bedarf keines Beweises.

Zu dieser naiven Kritiklosigkeit gegenüber der Intuition gehört als eine natürliche Folge die Schätzung des Mehrwissens statt des Besserwissens. Und wenn dem Sieger am Ende noch eine Frage gestellt wird, die er, der Sieger, aber auch der Frager und kein anderer mehr beantworten kann, so lehnt er die Frage ab mit dem Bescheid, daß man eine gewisse Grenze nicht überfragen darf (B III, 6)[4]). Mit diesem Bescheid versuchen sich gelegentlich auch die Unterliegenden

---

1) Taitt. Br. I, 1, 4, 2; Ait. Br. I, 6, 10; II, 40, 6; B IV, 1, 4. Diese mechanische und also unfehlbare Funktion des Gesichts nahmen auch die Cārvāka's und der kritischste Logiker Dignāga an. Dagegen wirkt es schon wie ein Fortschritt an Kritik, wenn das Gehör an Wert unter das Gesicht gestellt wird (Śat. I, 3, 1, 27; B V, 14, 4).

2) B III, 9, 23: *hṛdayena satyaṃ jānāti*; C VIII, 12, 5: *mano 'sya* (sc. *ātmanaḥ*) *daivaṃ cakṣus* (s. u. S. 252).

3) Der Irrtum ist entsprechend nach dem Nyāya ein (vermeintliches) Erkennen einer Sache A, während eine Sache B zu erkennen ist: A und B sind an sich beide zu erkennende Realitäten (Nbh. VIb 32, ASS.); eigentlich gibt es keinen Irrtum, wie die spätere Mīmāṃsā behauptete.

4) Śat. XI, 6, 3, 11 = Jaim. Br. II, 77 ist an falscher Stelle, weil Yājñ. bisher immer hat antworten können und also niemand „überfragt" hat. Die alte Rahmenerzählung XI, 6, 3, 1—3 und 11, die B III, 1, 1—2 und 9, 18 und 26 ähnlich ist, paßt nicht zum Dialog in Śat. 4—10, der B III, 9, 1—9 gleicht, und ist in B unter Anschluß an den neu angeschobenen Dialog 10—17 umgebildet.

herauszuwinden (C I, 8, 5); aber als Kriterium, ob die Grenze des Erlaubten oder Möglichen wirklich erreicht sei, gilt wiederum das Kopfabfliegen (B III, 6), also keine begründende Argumentation, sondern magische Drohung.

II. Die geschichtliche Stellung dieses Debattentyps.

Dieser Typ der Debatten, die durch das apodiktisch behauptete Mehrwissen eindeutig charakterisiert sind, konnte nur in einer Zeit lebendig sein, in der es noch keine begründende Argumentation, keine beweisende Polemik gab.

Das theoretische Denken der Inder der Ṛgveda-Saṃhitā kannte in der Tat keine Begründungen[1]). Es gab damals noch keine „Behauptungen", die einer „Begründung" bedurft hätten. Die Sätze des RV. sind entweder Aufforderungen an die Mitmenschen, Bitten an die Götter, Wünsche, oder es sind

---

1) Eine Art Begündung scheint vorzuliegen, wenn das „Motiv oder der Grund der Handlung" im Ablativ ausgedrückt ist; Delbrück, Altind. Syntax, § 74 hat dafür zwei Belege: 6, 27, 4, in Folge des Sausens; 7, 89, 5: um dieser Schuld willen. Im selben Sinne steht meist der Instrumentalis (des „Grundes": um willen, wegen, zum Zwecke, in Folge, veranlaßt durch; Delbrück, § 87: er ist dem Dativus commodi oft ähnlich): es wird also nicht der Grund für eine Behauptung, sondern die Ursache, das Motiv einer Handlung gemeint. Derselbe Sinn liegt vor in den Sätzen, die durch ein „*tam tvā*" usw. (Grassmann, s. v. *ta*) eingeleitet werden (also: „veranlaßt durch deine Eigenschaft, so und so zu sein, tue ich das"). Ebenso bei den Partizipien wie z. B. II, 21, 1, oder den Relativsätzen wie II, 13, 2. In I, 154, 2, wo Delbrück (S. 216) „notwendig" ein „*tat*" mit „darum" wiedergeben zu müssen meint, ist dasselbe gemeint: „*pra tat viṣṇuḥ stavate vīryena*": das „*tat*" rekapituliert den vorangegangenen Vers, in dem Viṣṇus Heldentat geschildert ist, genau so wie der Instrumental des Grundes „*vīryena*". Ebenso nimmt „*yat*" gelegentlich „das nomen oder pronomen" des Vorsatzes auf und ist „mit Bezug auf, weshalb" zu übersetzen (Delbrück, S. 581). Ebenso „*hetoḥ*", s. u. Anhang. Die Partikel „*hi*" deutet wie das deutsche „ja" an, daß eine Tatsache allbekannt ist (Grassmann, s. v.); man kann sie elliptisch auffassen und ergänzen: „gib mir Kraft; (diese Bitte richte ich gerade an Dich veranlaßt durch die allgemein bekannte Tatsache:) Du bist ja der Kraftgeber" (3, 53, 18; Delbrück, S. 522): der zweite Satz ist also keine Begründung einer Behauptung, sondern eine Motivierung der im ergänzten Satz ausgedrückten Handlung. In der Aufzählung der Satztypen in der Bṛhaddevatā I, 35 ff. wird keine Begründung genannt.

Aussagen über gleichzeitige (also gesehene) Vorgänge oder über mythische Vorgänge, die mit dem geistigen Auge der Intuition gesehen sind. Das theoretische Denken dieser Zeit[1]) kennt offenbar nur Dichtungen, intuitive Gedanken, die ohne kritische Bedenken geäußert werden; mannigfaltige und widersprechende Äußerungen stehen daher in dieser Hymnensammlung nebeneinander.

Nun gab es zwar schon sicher zur Zeit des I. und X. Buches des RV. Wettstreite der Dichter (Zimmer, Altind. Leben, S. 345: RV. 10, 71, 8; 11), d. h. Gegenüberstellung abweichender Gedanken, aber wir wissen von keiner Prüfung auf ihre Richtigkeit. Wohl aber kennen wir aus derselben Zeit als älteste Form des geistigen Streites das Rätselfragen (z. B. Dīrghatamas-Hymnus). Und zwar handelt es sich in dem Wettstreit und bei dem Rätselfragen schon um die Themen der Brāhmaṇa-Spekulation. Dieses Fragen war damals sicher mehr als bloßes Spiel: es wurde in den Ritus an bedeutender Stelle aufgenommen[2]), wohl, damit die Priester sich als opfertüchtig auswiesen[3]); die Absicht des Rätselfragens wird die gewesen sein, den Umfang (nicht die Richtigkeit) des Wissens festzustellen. Die Fragen des rituellen Fragestreites sind uns zuerst in der Vāj. Saṃ. (XXIII, 9—12; 45—62) erhalten. Aus

1) Man könnte erwarten, daß der Richter eine Urteils- und Strafbegründung gegeben habe, aber seine Sprüche würden wohl als Machtworte oder als Inspiration Geltung gehabt haben, wenn man danach gefragt hätte. Zimmer weiß bei der Rechtsprechung nur von den *vidvāṃsaḥ* zu berichten, die das Gestohlene durch intuitives Wissen wiederfanden (S. 182), und von Gottesurteilen (S. 183).

2) In das Aśvamedha- (Śat. XIII, 2, 6, 9; 5, 2, 11ff.) und Agnihotra-Opfer (Śat. IV, 6, 9, 20; Ait. Br. V, 25, 22). Vgl. Weber, Ind. Stud., X, 118f.; Oldenberg, Rel. d. V., 475; Hillebrand, Rituallitt., § 3; § 76; § 79, II; Winternitz, Litt. Gesch., I, S. 130 und 296f. verweist auf das Wettraten im Atharva-veda und Mahābhārata, S. 160 auf Taitt. Saṃh. VII, 4, 18.

3) Es sollte in dies große Opfer alles Wissen („alle Rede") eingeflochten werden, damit alle Wünsche in Erfüllung gingen, Śat. XIII, 5, 2, 22; so lautet die theologische Erklärung. Warum aber wurde diese „Rede" gerade in Frage und Antwort des alten Rätselratens ausgedrückt? Das Fragen wird Vāj. Saṃh. XXIII, 51 als *upa-valh* = „herausfordern" bezeichnet, also ebenso wie das Fragen in der Debatte des Śat. XI, 4, 1.

derselben Zeit (Taitt. Saṃh. II, 5, 8, 3) kennen wir schon das älteste *brahmavādya* in der Form, daß zwei Ṛṣis wettreden, wer mit seinen Aussprüchen zuerst ein Holz zum Brennen bringt, welcher *brahmīyān* ist. Es handelt sich hier noch nicht um Frage und Antwort, sondern um unverbundene Aussprüche des jedem besonderen Wissens; das Kriterium ist eine *satyokti* (ähnlich der in C V, 2, 3), ein Vorläufer des späteren Kopfabfliegens.

In der ältesten Brāhmaṇa-Prosa gibt es dann schon Begründungen, wenn auch zunächst nur wenige[1]), bedeutend weniger als in den alten Upp. und nicht in so mannigfachen Formen (s. Anhang).

Man kann die Form[2]) und Menge der Begründungen als ein Kriterium für die zeitliche Anordnung der Stücke der Br. und Upp. verwenden, wenn es mit anderen übereinstimmt, wie Liebich die Wortformen (Pāṇini, 1891) vergleicht, Whitney (TAPhA. XXIII, 5 ff.) den Gebrauch von Imperfekt und Perfekt als erzählende Tempora, Oldenberg (Altindische Prosa) die Stilistik. Z. B. wäre nach Whitney's Statistik, C I wesentlich jünger (allerdings wagt Whitney selber keine solche historische Ausnutzung seines Materials) als C II, obgleich beide im rituellen und unphilosophischen Inhalt gleich stark

1) In Taitt. Br. I, 1 (1—10) gibt es nur zweimal *tasmāt* (4, 2; 10, 4), fünf *hi* (und zwar beteuernd: 3, 2; 3, 4; 4, 2; 9, 5; 9, 7), häufig ein *vai* ... *eva*; es handelt sich um Etymologien (3, 7; 3, 10; 5, 4; 10, 6 usw.), Ätiologien (3, 10 usw.) und eine Analogie (10, 6); vgl. dagegen S. 249, Anm. 1. Auffallend ist, daß im Pañcaviṃśa-Br., das allgemein als das älteste angesehen wird, z. B. in X, 4, 2; 5, 2 *yasmāt* ... *tasmāt* vorkommt; für *yasmāt*, das sonst im RV. und den Br. und Upp. nirgends conjunktionell verwendet ist, kennt Delbrück, § 290, nur zwei Fälle in Śat. IV, 4, 4, 3; 2, 2, 6: „weshalb das ... so genannt ist" (ohne *tasmāt*).

2) Zu vielen Stellen, die ein *tasmāt* haben, gibt es Parallelen ohne *tasmāt*. C V, 2, 2 (*tasmāt*) = B VI, 1, 14 (ohne); C V, 3, 7 (*tasmāt*) ist eine Variante von B VI, 2, 8 (ohne); zwei überarbeitete und erweiterte Versionen eines Stückes sind C I, 2—3 und B I, 3 : C I, 2, 1—8 (und Jaim. up. Br. I, 60; II, 3 mit *tasmāt*) = B I, 3, 1—7 (und Jaim. up. Br. II, 1; 10: ohne); B ib. 19—21 (*tasmāt*) = C ib. 10—12 (ohne); B ib. 17 f. (*tasmāt*) = C ib. 9 (ohne); die Zusätze in B ib. 22 und 25 und der in C I, 3, 2—4 haben *tasmāt*.

von IV ff. abweichen. Damit stimmt genau die Statistik der Begründungen überein.[1]) Auf Grund solcher Übereinstimmung kann man es wagen, C I im ganzen für jünger zu erklären als C II (außer C II, 9!)[2]). Ja, C I ist nach demselben Kri-

---

1) **C I:** Text 1 = *khaṇḍa* 1 : 1 (*hi*, beteuernd); 5 (*vai*, bet.); 6—7 (*vai* . . *vai* . . *ha vai*, Analogie mit Wortspiel); 8 (*vai* . . *hi* . . *ha vai*, Wortspiel),
Text 2 = *khaṇḍa* 2 : 2 (*tasmāt*, Ätiologie, *hi*); ebenso 3—6; 9 (*hi*); 10 (*yat*, Etymologie); 11 (*hi*, Etym.); 12 (*yat*, Etym.),
khaṇḍa 3 : 1 (*ha vai*, Wortspiel); 2 (*tasmād vai* und Gleichungen); 3 (*yad vai*, Etym.; *tasmāt*, Beobachtung); 4 (*tasmāt*, Beobachtung); 5 (*etasya hetoḥ*, Beobachtung); 6 (*hi*, Etym.),
Text 3 = *khaṇḍa* 4 : 1 (*hi* = 1, 1); 2 (*yat*, Etym.); 4 (Ätiol.?) 5 (*yat-tat?*),
Text 4 = *khaṇḍa* 5 : 1 (*hi*, Legende); 2 (*tasmāt*, Veranlassung, wie S. 246, Anm. 1?); 3 wie 1; 4 wie 2,
Text 5 = *khaṇḍa* 6 : 1 (*tasmāt*, Folgerung mit Analogie); 2—5 (dass.); 8 (*tasmāt* . . *tasmāt tv eva* . . *hi*),
khaṇḍa 7 : 1 (*tasmāt* = 6, 1); 2—4 (dass.); 6 (*tat* . . *tasmāt?*); 8 (*tasmād u ha*); 9 (*hy eva*),
Text 6 = *khaṇḍa* 8 : 5 und 7 (*hi*, beteuernd),
khaṇḍa 9 : 1 (*ha vai* . . *hi*, ausmalend),
Text 7 = *khaṇḍa* 10 : 4 (*vai*, beteuernd?),
khaṇḍa 11 : 5 (*ha vai*, ausmalend?); 7 (*ha vai*, Etym.); 9 (dass.),
Text 8 = *khaṇḍa* 12,
Text 9 = *khaṇḍa* 13 (ähnlich II, 2!).

C II: Text 1 = *khaṇḍa* 1 : 1 (*khalu*, Etym.),
Text 2 = *khaṇḍa* 2—8,
Text 3 = *khaṇḍa* 9 : 1 (*tena*, Etym.); 2 (*tasmāt* . . *hi*, Beobachtung); 3—8 (dass.),
Text 4 = *khaṇḍa* 10,
Text 5 = *khaṇḍa* 11—21,
Text 6 = *khaṇḍa* 22,
Text 7 = *khaṇḍa* 23 : 3 (*tad-yathā*, Analogie),
Text 8 = *khaṇḍa* 24 : 2 (*atha*, veranlassend).

2) Wenn C I, 8f. keine Begründungen, wohl aber das Perfekt als erzählendes Tempus hat, so ist solcher Text eben doch spät: weil er eine Debatte ist, ist die begründungslose Darstellungsform verwendet. Ebenso steht es mit den drei dialogischen Texten C IV, 1—3; 4—9; 10—15 (zu 15 vgl. S. 243, Anm. 2), die das Perfekt, aber nur in 3 und 15 Begründungen haben; IV ist sicher ein relativ späteres Buch als II und III.

terium jünger als die philosophischen Bücher IV, VI, VII, d. h. die alte Opferwissenschaft wurde weiter gepflegt, als die philosophische Upaniṣad-Spekulation schon in Blüte stand. Das sehen wir auch an Yājñavalkya, der in der großen Debatte (B III) nicht etwa das Wissen von *ātman*, *brahman* und *karman* als das wesentliche hinstellt, sondern mit derselben Gründlichkeit auf mythologische, kosmologische, physiologische und rituelle Fragen antwortet. Der Charakterzug der Inder, das Alte neben dem Neuen weiter bestehen zu lassen, unterstützt durch die Kritiklosigkeit, die Duldung aller intuitiv gewonnenen Erkenntnisse, ist Schuld an der Sammlung der Hymnen des RV. wie der Stücke der Br. und Upp.

Die merkwürdige Kritiklosigkeit der alten Upaniṣad-Zeit wird gleichsam dramatisch auf die Spitze getrieben, wenn die Sammler in ihre Up. auch solche Stücke mit aufnehmen, die über diesen kritiklosen Standpunkt schon hinausgelangt sind. In C VI, 2, 1 lehrt Uddālaka Āruṇi seinen Sohn die neue Lehre: „Seiend war dieses im Anfang, mein lieber, eines nur, ohne ein zweites. Zwar sagen einige: „Nichtseiend war dieses im Anfang, eines nur, ohne ein zweites; aus diesem Nichtseienden entstand das Seiende"; aber woher, mein Lieber, könnte es so sein?" sagte er. „Wie könnte aus einem Nichtseienden das Seiende entstehen? Vielmehr: seiend war dieses im Anfang, eines nur, ohne ein zweites". Da ist das Neue, daß eine gegnerische Lehre abgewiesen wird mit einer Begründung, d. h. mit einem in Frageform ausgedrückten, selbstverständlich einleuchtenden und keines weiteren Beweises bedürfenden Satz; es liegt hier also eine Polemik vor, die dem späteren, klassischen Typus der indischen Debatte entspricht, nicht dem alten der Upp. In den Upp. (aber nur in den späteren Büchern von B und C) und Br. gibt es auch sonst schon einige Polemiken[1]). Also:

1) Weber, Litt. Gesch., S. 148: Abweichungen werden in der Sāmaveda-saṃhitā als „gleichgut" angeführt. Eine abweichende Lehre wird in C I, 2, 10 ff. noch gebilligt und angenommen. Eine solche wird in B I, 3, 27 (vgl. I, 4, 6) nur angeführt, d. h. nicht mehr angenommen, noch nicht abgelehnt; eine solche wird in B I, 5, 2; V, 12; 14, 5 abgelehnt in einer in jüngeren Br. häufigen Form (in allen Büchern von Śat. ungefähr gleich häufig). Offenbar entwickelte sich das polemische Denken leichter

in den Upp. stehen begründungslose Debatten neben begründenden und sogar polemischen Texten; der Typ der Debatten und des Unterrichts stammt folglich aus einer Zeit, die wesentlich vor der Endredaktion der Upp. und Br. zurückliegt; und er blieb erhalten[1]), weil man das Alte allgemein erhielt. Er blieb, als das Denken bereits vom Dogma und der Intuition zur ratio des Begründens übergegangen war.

Und zwar ist die Begründung, die Uddālaka Āruṇi seinem Sohn gibt, daß nämlich das Seiende unmöglich aus einem Nichtseienden entstehen könnte, noch fast 2000 Jahre später von Vācaspatimiśra zu Sāmkhya-kārikā 9 wiederholt worden: „das Sein eines Nichtseienden könnte durch nichts gemacht werden"; es ist der Grundsatz des *satkāryavāda*, der Metaphysik des Sāṃkhya, Yoga und Vedānta[2]). Die metaphysische Lehre des Uddālaka Āruṇi ist mit ihren drei Faktoren: Feuer, Wasser, Festes der Keim der drei Konstituenten der Materie des Sāṃkhya (Strauss, Ind. Phil., S. 48). Also die Sonderung der philosophischen Systeme beginnt an dieser wichtigen Stelle; die Zeit der sog. unsystematischen Philosophie ist in Indien vorbei, lebt nur noch in der Kritiklosigkeit, mit der die Aupaniṣadas das Alte nicht als veraltet, das Neue nicht als umstürzlerisch erkennen, sondern in die Sammlung der Erkenntnisse aufnehmen.

---

auf dem Gebiet des Ritus, dem sozusagen praktischen, fast gesellschaftlichen Umgang mit magischen Größen (vgl. Śat. I, 1, 1, 7 ff.); schwerer in der abstrakten Spekulation

1) Und zwar sehr rein! In C I, 9, 1 ist keine Begründung, sondern eine Ausmalung (s. Anhang) gegeben. Der Gegner Yājñ.'s in B III, 4, 2, der einzige, der mit seiner Antwort nicht zufrieden ist, bezweifelt nicht ihre Richtigkeit, sondern weist ihre Art ab; er will nicht nur eine Bezeichnung (*vy-apa-diś*) des *ātman* (so war wohl die ältere Lehrmethode, vgl. Śat. X, 6, 1, 11; B II, 2, 4; C III, 13), sondern eine Wesensbeschreibung (*vy-ā-cakṣ*), wir würden sagen, eine Definition, wie Yājñ. der Maitreyī (B II, 4, 4) eine gibt (*vy-ā-cakṣ, vy-ā-khyā*), eine Belehrung (*anuśāsana*, B II, 5, 19), die zum Verständnis genügt (ib. 4, 13); der Maitreyī genügt diese Belehrung; nur durch den letzten Satz fühlt sie sich verwirrt, und den erklärt ihr Yājñavalkya mit einer Begründung. Auch in der Debatte (B III) und der Belehrung des Janaka (B IV) begründet Yājñavalkya; ebenso Sanatkumāra (C VII).

2) Das Gegenstück zu diesem Satz ist der des Yājñavalkya: „das Entstandene (also bereits seiende) kann nicht (erst) entstehen" (B III, 9, 28).

In den folgenden Zeiten[1]) lebte die Intuition nicht mehr als das jedem Denker zugebilligte Erkenntnismittel, sondern als eine besondere Gabe weiter, die etwa der Buddha in Gestalt des himmlischen Gesichts (s. S. 245 Anm. 2) und Gehörs besitzt, die die Yogis erwerben können, und mit der die Dichter schaffen: ein Valmīki schaut das Leben seines Helden Rāma in der Versenkung. Daher sind die Upp. der folgenden Jahrhunderte (Kāṭhaka usw.) von dichtenden Yogis verfaßt. Die Philosophen aber hielten sich an das Argumentieren: das Beweisen mit Gründen ist das Charakteristikum der Philosophie, das in ihrer ältesten Definition im Kauṭalīya (vgl. Bhag. Gītā XIII, 4) hervorgehoben wird, im Gegensatz zu den dogmatischen Lehrmethoden der normativen Wissenschaften: Theologie, Ökonomie, Staatswissenschaft. Das Philosophieren und das Dichten ist damit aus dem Mythos, dem Mutterschoß aller Kultur herauskristallisiert.

Anhang.

Die sprachlichen Formen des Begründens in den alten Upp. umfaßt etwa folgende Übersicht:

Von zwei unverbundenen Hauptsätzen ist der eine die „Grundlage“ des anderen (DELBRÜCK, Altind. Syntax, S. 42)[2]). Gelegentlich deutet eine Beteuerungspartikel das begründende Verhältnis der beiden Hauptsätze an[3]). Diese Partikeln be-

1) Vgl. Verf. in OLZ. 1929, Sp. 618 ff. und Beitr. z. Literaturwiss. u. Geistesgesch. Indiens, ed. KIRFEL, S. 346 ff.

2) C III, 16, 1: Mensch = Opfer; (denn) seine ersten 24 Jahre = *prātaḥ-savana*; (denn) 24 Silben hat die Gāyatrī und das *prātaḥsavana* enthält die Gāyatrī. C VI, 14, 1 (DEUSSEN: weil); II, 10, 1; B I, 5, 3 (DEUSSEN: darum); vgl. C V, 12, 2: du ißt; (denn jeder) ißt, der ..

3) *hi*: C I, 2, 9; III, 12, 2 ff.; B II, 4, 14 = IV, 5, 15; III, 9, 20 f.,
vai: C VII, 4, 1 (statt *tasmāt* in 9; 10; 13, 1); B IV, 3, 31 steht *vai* statt des in II, 4, 14 stehenden *hi*: ist das nach II, 4, 13 sicher begründende *hi* durch ein beteuerndes *vai* ersetzt, oder sind beide gleichwertig? *vai* steht sonst selten allein (s. u. *vai* ... *eva*),
eva: B I, 2, 6; IV, 3, 2 ff.; *hy eva*: C VIII, 5, 2,
ha: in B I, 2, 4; 4, 3 rechtfertigt einen Mythos mit einer Beteuerung, die dem Hörer die ebenfalls mythische Begründung als bekannt aufsuggeriert: „damals war ja, wie du weist, ...“.

deuten aber häufig nur Beteuerung, Unterstreichung, wenn nämlich der mit ihnen versehene zweite Satz nichts Neues gegenüber dem ersten enthält[1]). Oder sie bedeuten eine Ausmalung[2]). Zuweilen wird der zweite Satz durch eine Form des Demonstrativpronomens angeschlossen (darum)[3]). Zuweilen scheint auch ein *atha*, das meist „darauf" bedeutet, begründend gemeint zu sein[4]). Sehr häufig werden Hauptsätze mit mehreren Partikeln aneinander gereiht[5]). Als Begründungen muß man weiter die mit *iti* beschlossenen Gedanken verzeichnen[6]); ebenso die rhetorischen Fragen[7]).

Nebensätze mit kausalem *yasmāt* gibt es (aber s. o. S. 248, Anm. 1) nicht; wohl ist ein *yat* gelegentlich als „weil" zu übersetzen[8]).

---

1) *hi*: B I, 2, 1; II, 3, 2 ff. (IV, 3, 16; 23 ff.; 4, 22? von den „feststehenden" Sätzen, s. u., schwer zu unterscheiden); C I, 1, 8; IV, 15, 2 ff.; VI, 5, 4 = 6, 5 = 7, 6,
vai: B III, 1, 3 ff.

2) C IV, 3, 1 (*vai*); I, 9, 1 (*ha vai*); 11, 5. S. o. S. 251, Anm. 1.

3) *tat*: C IV, 15, 1; V, 19, 1; VIII, 5, 4; 6, 3,
tena: C II, 9, 1 (= *tasmāt*, Jaim. up. Br. I, 12, 5),
atas: B IV, 4, 22 (aus diesem Grunde; *tatas* = aus dieser Ursache, B I, 3, 7; 4, 2?),
tasmāt: s. o. S. 248, Anm. 2.

4) B I, 4, 14: *atho*; C II, 24, 2 (Deussen: darum).

5) *vai ... eva*: C VII, 2, 1 (Delbrück, Altind. Syntax, S. 486 ff.; Oldenberg, Altind. Prosa, S. 18, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 234 f.); *vai ... hy eva*: C IV, 3, 2; *vai ... tasmāt*: B I, 4, 17; *vai ... ha vai ... ha vai*: C V, 2, 1; *vai ... eva ... vai*: B IV, 1, 2; *vai ... vāva*: C VIII, 12, 1; *vai ... tat*: B I, 2, 6; *ha vai ... tasmāt*: C VII, 5, 2; *tasmād vai ... hi ... tat*: C VIII, 4, 2; *tasmāt ... hi*: C II, 9, 2; *tasmāt ... eva*: C VI, 2, 4; *vāva ... ha ... vai*: C VII, 8, 1; *hi ... vai*: B 1, 4, 2. B IV, 4, 25: a = b, a = c, denn b = c (*vai*); a = b = c (*hi vai*); B IV, 1, 5: Behauptung (*eva*), Folgerung (*tasmād vai*), Grund (*hi*); C I, 3, 2: Behauptung, 1. und 2. Gleichung, Folgerung (*tasmāt*).

6) C VII, 10, 1; in IV, 4, 4 f. könnte ein zweites *iti* als Andeutung der Begründung neben dem *iti* als Abschluß der direkten Rede fortgelassen sein.

7) B II, 4, 14 = IV, 5, 15; I, 4, 2; C VI, 2, 2: „Wie könnte ..?" = „Denn es könnte ja nicht ..." usw.

8) C I, 2, 10; 12; 4, 2; VIII, 3, 5; B 1, 3, 22 (*yad v eva ... tasmād v eva ...*).

Als Sonderfall ist anzuführen: *etasya hetoḥ* (Śaṅkara: *etasmāt kāraṇāt*): C I, 3, 5; vgl. die nur einmal im RV. belegte Ausdrucksweise: *akṣasya hetoḥ*: „um des Würfels willen" (X, 34, 2). Sonst kommt nach Grassmann und Jacob *hetu* im RV. und B, C nicht vor! Oldenberg (a. a. O., S. 29, Anm. 1, resp. S. 229) macht auf den Ablativ des Abstraktums *avināśitvāt* (B IV, 3, 23) aufmerksam; so wie später der Nebensatz mit *yasmāt* neben den folgernden Satz mit *tasmāt* getreten ist, so trat dieser Ablativ neben den in den Upp. besonders bei Etymologien gebrauchten Nominativ des Abstraktums[1].

Sachlich beruhen die meisten Gedankenverbindungen in den alten Upp., also auch die Begründungen auf „Assoziationen", magischen Identifikationen usw.; wie man die Erkenntnisse bekam, so begründete man sie (B III, 1, 8; C III, 16, 1). Ferner hatte man schon sehr früh „Etymologien": man etymologisiert den Namen einer Sache, um die (mythische) Deutung des Wesens dieser Sache zu rechtfertigen und sie magisch zu besitzen (B I, 2, 5; 2, 7; 3, 22), oder um eine Identifikation (B I, 3, 19ff. = C I, 2, 10ff.; B II, 2, 4) oder Parallelstellung (C I, 11, 7), oder einen Mythos (C I, 4, 2) zu rechtfertigen, oder auch um eine Lehre zu beweisen (C VI, 8, 1; B III, 9, 9).

Schwierigkeiten machen die Begründungen, die man „Ätiologien" nennen kann: einerseits wird ein Mythos erzählt, um ein feststehendes Opfer (B I, 2, 7), eine Institution (B I, 4, 11; 15), einen Ritus (C V, 2, 2), ein Gebot (B I, 3, 10) zu motivieren; andererseits wird ein Feststehendes, eine Beobachtung aus dem täglichen Leben (C I, 2, 2) oder eine bekannte Redensart (B I, 4, 1; C VIII, 8, 5) herangezogen, um einen Mythos zu rechtfertigen; oder gar eine Beobachtung soll einen Mythos, dieser dann eine altüberkommene Lehre einleuchtend machen (B, I, 4, 17). In all diesen Fällen ist die sprachliche Form dieselbe: das Heutige steht stets (entsprechend dem allgemeinen Mangel an begründenden Nebensätzen) als Wirkung (*tasmāt*: „daher

---

1) B I, 3, 22: ... *iti*, *tat* ... *-tvam*; 2, 1; 2, 7; C I, 4, 2. Ähnlich steht der Nominativ auch in gewissen Fragen: B IV, 1, 2ff: *kā 'nantatā*: warum ist ... unendlich?

kommt es, daß auch heute ..."), der Mythos als Veranlassung; welches von beiden als Grund, welches als Folge gelten soll, ist nicht ausgedrückt und daher oft fraglich (z. B. B I, 4, 6).

Die häufigen „Analogien" sind nicht als Begründungen von Lehren aufzufassen, sondern als Mittel zur Veranschaulichung. Sie sollen nicht wie der klassische Analogiebeweis des Nyāya (*pañc-āvayavāḥ*) in einem Analogon die Möglichkeit der Behauptung und die Richtigkeit der Begründung demonstrieren, also einen anderen (*par-ārth-ānumāna*) überzeugen, sondern sie sollen ihm das Gesagte faßlich, anschaulich, vorstellbar machen (natürlich war man sich solcher Unterschiede nicht bewußt!) (B I, 4, 7; II, 4, 7 ff.; 5, 15; III, 9, 28 usw.; C II, 23, 3; VIII, 3, 2 usw.) Eher noch sind die „Experimente" Überzeugungsmittel (C VI, 7; 12; 13).

Als Beweismittel, als Begründungen einer Behauptung haben weiter die „Zeugnisse" zu gelten. Und zwar werden angeführt:

1. Śloken (B IV, 4, 6 ff.; C V, 2, 8; 10, 9; 24, 5); Ṛg.-verse (C III, 12, 5; 17, 6); Gāthās (C IV, 17, 9); eine Legende (B I, 3, 24; C III, 16, 7).

2. Übliche Redewendungen (B I, 4, 14; 5, 3; III, 9, 22 f.; 7, 2; IV, 3, 14; 4, 5; C II, 1; 9, 1; VII, 5, 2).

3. Autoritative Persönlichkeiten (B I, 4, 3; VI, 3, 7).

Als „Begründungen mit dem gesunden Menschenverstand" ist die Anführung feststehender, unbezweifelter Sätze anzusehen (B II, 4, 14; III, 9, 20; 2, 2 ff.; C VII, 11, 1; s. o. S. 253, Anm. 1). Auch die Überlegung in C V, 10, 6 ist eine Art Begründung. Hervorzuheben sind ferner die in der indischen Philosophie seltenen „Beobachtungen" der Natur (C I, 3, 3; 5; II, 9, 2; 4; 7; IV, 15, 1; VI, 2, 3 f.; B I, 4, 6; IV, 3, 5), die ausgedeutet werden[1]).

---

1) Es gibt sogar schon eine Art *anumāna*, d. h. das Folgern eines Unsichtbaren aus einem sichtbaren Merkmal (C III, 13, 7; VII, 11, 1: *darśayitvā*). Ja, man ist sich dieser Methode an jener berühmten Stelle, an der Uddālaka Āruṇi vom „Sproß" auf die „Wurzel" zurückgehend zu Erkenntnissen kommt (C VI, 8, 4), schon einigermaßen bewußt.

Eine sonderbare Bhagavadgītā-Ausgabe.

Von **Wilhelm Printz.**

In einem Aufsatz „Neues über die Bhagavadgītā“[1]) hat F. O. Schrader, nicht ohne etliche skeptische Bemerkungen, eine Ausgabe der Bhagavadgītā von 745 Versen (gegen 700 der Vulgata) mit ausführlichem Kommentar eines Haṃsayōgin besprochen. Das Buch ist Nr. 7 einer Reihe „Suddha Dharma Mandala's Series“ ed. by Pandit K. T. Srinivasachariar (Madras 1915 ff.), die folgende Werke umfaßt:

1. Pranava Vada of Maharshi Gargyayana, and Pranava Vadartha Deepika of Swami Yogananda. Vol. 1, 2. 1915—1919[2]).
2. Yoga Deepika of Bhagavan Narayana, and the commentary of Hamsa Yogi. With an Engl. transl. 1916.
3. Bhagavad-Geeta of Bhagavan Sri Krishna and The Geetartha-Sangraha of Maharshi Gobhila. 2. ed. 1917.

4, 6. Sanatana Dharma Deepika of Bhagavan Hamsa Yogi. Text. Vol. 1, 2. 1917—21.

4 A. Dgl. Engl. transl. Vol. 1. 1917.

5. Subramania Iyer, Sir S.: An esoteric organisation in India. [ca. 1919.]

7, 8. Sri-Bhagavad-Geeta. With the comm. of Sri-Hamsa-Yogin. Vol. 1: Upodghata. 1922. Vol. 2: Chapter 1. 1924.

---

1) In: Aus Indiens Kultur. Festgabe für Richard von Garbe. Erlangen: Palm & Enke 1927 = Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, Band 3, S. 171—183.

2) Dies Werk gehört, soviel ich sehe, inhaltlich nicht zu den übrigen Schriften, ist aber sicherlich ebenfalls eine moderne Kompilation. Englische Bearbeitung u. d. T.: The Science of the Sacred Word. Being a summarised translation of the Pr. of G., by Bhagavan Das, with notes by Annie Besant and an appendix by Louise Appel. 3 Vol. London, Benares: Theosophical Pubg. Soc. 1910—13. (Verzeichnet bei Barnett, Catal. of Skr. books in the Brit. Mus. 1928.)

Dazu kommt noch eine Reihe „Suddha Dharma Mandala Pamphlets“:

1. Vasudeva Row, R.: Suddha Dharma Mandalam. Introductory. 1923.
2. Krishnaswamy Row, R.: Suddha Dharma Mandalam. What it is. 1923.
3. The Avatara of Bhagavan Mitra Deva. With a foreword by S. Subramani Iyer. 1923.

Was unter S. Dh. M. zu verstehen ist, geht aus Nr. 5, aus den Texten Nr. 2 und 4, sowie aus den englischen Einleitungen zur Genüge hervor: eine esoterische Organisation mit einer überirdischen Hierarchie. Diese letztere hat ihren Sitz im nördlichen Himālaya (oder: nördlich vom H.) im Badarī-vana. Ihr Lenker ist Gott Nārāyaṇa, ihm zur Seite Nara (sein Sekretär, *kāryadarśin*, ein vergöttlichter Arjuna) und Yōgadēvī (Śakti, Ausführerin seines heiligen Willens), ferner Kumāra[1]) und Dakṣiṇamūrti (eine Art Siva). Dazu die 4 Manu[1]) und die 7 Ṛṣi (*Adhikāra-puruṣa*), Regenten der 7 Welten mit je 18 Gehilfen; schließlich die 32 Siddha[2]) (darunter 6, bei denen das weibliche Prinzip überwiegt, aber mit männlichen Namen) mit verschiedenen Funktionen[3]), als Helfer der Menschheit gedacht. Ranggleich mit den Siddha sind die Mahātma, die lediglich nach der eignen Vervollkommnung streben. Alljährlich am Vollmondtag des Monats Vaiśākha versammelt sich die Hierarchie zu Erörterungen und zu Belehrung durch Nārāyaṇa. Am Ende eines Zyklus von 24000 Saṅkalpa (zu 20 Jahren) wird die gesamte Hierarchie abgelöst und in eine andere Sphäre versetzt. 1917/18 war das erste Jahr des 501. Saṅkalpa.

---

1) Nārāyaṇa, Kumāra, Dakṣiṇamūrti, werden die 3 *dīkṣācārya* "masters of initiation" genannt, die den 3 Aspekten der Hindu-Trinität entsprechen. An den meisten Stellen werden aber 4 Kumāra genannt; ihre Funktion ist unklar, möglicherweise sind sie mit den 4 Manu identisch.

2) Es scheint sich um die 32 vornehmsten einer unbestimmten Zahl zu handeln.

3) Der Funktion nach müssen der Ṛṣi Dēvāpi und der Siddha Dēvāpi identisch sein!

Das S. Dh. M. hat zwei Seiten: *dakṣiṇā-mukha* und *uttarā-mukha*. Über die erstere wird nichts Näheres mitgeteilt, die letztere "has reference to Āryā-Varta, or India". Es ist die "Vaidika form", sie lehrt Yōga, d. h. Rājayōga, reine Meditation, unter Ausschluß des Haṭhayōga. Außerdem werden ein paar rituelle Vorschriften mitgeteilt. Die Yōga-Übungen sind lebenslänglich. Die Adepten zerfallen in vier Klassen: Dāsa, Tīrtha, Brahma, Ānanda; für jede Klasse ist eine Periode von 24 Jahren vorgeschrieben. In den ersten $3^1/_2$ Jahren der Dāsa-Klasse ist Familienleben zulässig, hernach wird strenge Keuschheit gefordert. Die Zulassung erfolgt nach okkulter Prüfung durch 6 Obere. Die Mitglieder erhalten das Buch Anuṣṭhānacandrikā, d. i. Haṃsayōgin's Sanātanadharmadīpikā, von deren 4 Teilen indes nur die zwei ersten schriftlich niedergelegt sind (nur z. T. in Nr. 4 und 6 gedruckt): die beiden letzten eignen sich "owing to their too technical and esoteric nature" nur für mündliche Überlieferung.

Es gibt 5 Arten der Manifestation (*avatāra*) des Herrn: 1. *āvēśa* zeitweilige „Überschattung" einer Person zur Ausführung einer Handlung; 2. *anupravēśa* dgl. auf Lebenszeit (so die großen Religionslehrer aller Länder); 3. *aṃsāvatāra* Inkarnation mit 7/100; 4. *khaṇḍāvatāra* dgl. mit 1/4 (so Rāma's Brüder); 5. *mahāvatāra* dgl. mit 1/2 (so Rāma und Kṛṣṇa). Ein neuer *aṃsāvatāra* hat sich am Vaiśākha-Vollmondtag 1918 mit einem Teil der Feinmaterie (*daivaprakṛti*)[1]) des Siddha Rīṃkhana in dem Leib der frommen Kṣattriya-Frau Gaṅgā-dēvī (in einem ungenannten Mahratten-Dorf) inkarniert: am Puṣya-Vollmondtag, am 16. Jan. 1919 6_{55} nachmittags Bombayer Zeit hat der neue Weltlehrer Mitradēva das Licht der Welt erblickt. Nach vier Monaten, am Vaiśākha-Vollmondtag (14. Mai), ist er samt seiner inzwischen verwitweten Mutter in den Bilva-Wald entrückt, ein Jahr darauf 10 Mahātma's übergeben worden. Am 22. Okt. 1920 und 23. Jan. 1921 hat er vor

---

1) Es gibt drei Arten: *daivi-* oder *mahātmika-*, *kalyāṇi-* und *sarūpa-prakṛti*. Rāma und Kṛṣṇa wählten die letzte und traten als gewöhnliche Menschen auf. Mitradēva ist, da in die erste Art gehüllt, zu größeren Taten und über Indien hinaus zur Belehrung der ganzen Erde befähigt.

einer Schar Mahātma's seine ersten Ansprachen, über das S. Dh. M. und über die künftigen Werke der Hierarchie, gehalten. Am 11. Mai 1922 hat ihm Yōgadēvī selbst die 7. und höchste Initiation erteilt. In seiner 5. Ansprache am 30. Sept. 1922 hat er das Mitra-vṛnda, den Orden der Mitradēva-Anhänger gegründet, zu dem nur Mitglieder des S. Dh. M. zugelassen werden; sie verpflichten sich zum Tragen eines goldenen Yantra[1]), das vor Krankheit und Gefahr schützt, sowie geistigen Fortschritt und Frieden fördert. Mitradēva ist der erste von 9 großen Weltlehrern, die vor dem in 12 000 Jahren (also am Ende des Saṅkalpa-Zyklus) zu erwartenden 16. Kṛṣṇāvatāra auftreten[2]).

Nachdem sich das S. Dh. M. Jahrhunderte lang der irdischen Welt verborgen hat, ist 1915 S. Subrahmanya Iyer als erster dazu ersehen worden, diese esoterische Organisation weithin bekannt zu machen: Swami Subrahmaṇyānanda = Sir S. Subrahmanya Iyer, K. C. I. E., LL. D., sometime Acting Chief Justice of the High Court of Judicature, Madras[3]). Er ist als langjähriger Anhänger der Theosophischen Gesellschaft bekannt und sein Buch (Nr. 5) ist mit vergleichenden Hinweisen auf sie durchsetzt. Ein Zitat (S. 14) genügt: "This body [S. Dh. M.] unquestionably is no other than what is spoken of in the Theosophical literature as the Great White Brotherhood — the Great White Lodge. Surely no happier name could have been chosen for it, and no better rendering of that name into English could have been suggested, ..."

Auch über den Autor und Kommentator Haṃsayōgin werden wir ausreichend unterrichtet. Nr. 4 beginnt im Purāṇa-Stil damit, daß Yōgi's den Ṛṣi H. im Badarī-vana aufsuchen und ihn bitten, das S. Dh. M. darzulegen. Im Vorwort zu Nr. 7 (ähnlich auch an anderen Stellen) erklärt S. Subrahmanya

---

1) Abbildung in Pamphlet 3. "The Yantra is inscribed over with mystic syllables, and weighs three sovereigns net". Preis 100 Rupies, Ausland £ 8 portofrei.

2) 16 Kṛṣṇa nach einem Zitat aus dem Dēvī-Bhāgavata-purāṇa.

3) Laut SCHRADER S. 173 inzwischen verstorben. Damit wird es zusammenhängen, daß die Veröffentlichungen seit 1924 aufgehört haben.

Iyer (S. 7): "The name Hamsa Yogi is not the proper name of any specific writer but the title of an office in the organisation, filled, from time to time, by one or more of the most learned among the members thereof; these office-holders being charged with the duty of elucidating esoteric teachings contained in the chief Hindu Sacred books".

Über die Bhagavadgītā schließlich erfahren wir durch diesen Protagonisten im Vorwort zu Nr. 3 gleich eingangs: "It is needless to say that none of the verses, in question, are of modern invention and all of them are to be found in the parent work, the Mahâbhârata, but in parts and contexts where they should not be. All that has been done is merely to transpose them to their proper place in this Geeta, thereby making it what it was in the Bhârata of 24 000 ślôkas, the predecessor of the epic as we have it now". Nähere Angaben über diese Entnahme sucht man natürlich vergebens. Diese „vollständige" Bhagavadgītā zerfällt in 24 Kapitel (*gītā*; dazu noch 2 Anhänge) entsprechend den 24 Buchstaben der Gāyatrī und den 24 Tattva. Der Herausgeber, Pandit K. T. Srinivasachariar, beruft sich in seiner, in Sanskrit und Englisch wiedergegebenen, Einleitung (zu Nr. 3) auf seinen Großvater mütterlicherseits Veṅkatācārya von Tiruvindalūr ("a staunch adherent of Suddha Dharma"), der einen Index zu den Versvierteln (*ślōka-pād-ānukramaṇikā*) der Bhagavadgītā angelegt habe. Es gebe auch noch vier andere Gītā's: Śruti-gītā "embodied (*antargatā*) in Taittirīya-āraṇyaka"; Brahma-gītā "finding its text (*antargatā*) in 49 Upaniṣad's" (die aufgezählt werden); Ārṣa-gītā "comprised (*antargatā*) in the Rāmāyaṇa" — alles reichlich unklar — und Śuddha-gītā im Dēvī-Bhāgavata-purāna, "a book of the Suddhas"[1]).

Dem dargelegten Sachverhalt braucht keine lange Kritik zugefügt zu werden. Es ist immerhin interessant zu ersehen, wie die Theosophische Lehre, die unter ANNIE BESANT und C. W. LEADBEATER reichlich Elemente aus Tantra-Lehren in

1) Über die Dēvī-gītā im D.Bh.P. vgl. H. v. GLASENAPP, ebenfalls in der Festgabe für GARBE, S. 145f. Unklar bleibt, was das śivaïtische Purāṇa diesen Vaiṣṇava bedeutet.

südindischer Ausprägung übernommen hat[1]), wieder auf einen Vaiṣṇava-Kreis zurückgewirkt hat, dem freilich kein sonderlicher Erfolg beschieden gewesen ist. Für die Bhagavadgīta aber verbliebe es bei der Feststellung A. W. Schlegel's:

nulla codicum discrepantia,

hätte nicht inzwischen F. O. Schrader[2]) eine Kaschmir-Rezension der Bhagavadgītā entdeckt, die nicht unerhebliche Abweichungen von der Vulgata aufweist.

---

1) H. W. Schomerus: Die Anthroposophie Steiners und Indien. Leipzig: Deichert 1922. — Wenn die Anthroposophen von einem Gegensatz „der aus Indien stammenden Theosophie" zu der „aus deutschem Geist entstandenen Anthroposophie" reden, so ist das wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen.

2) Siehe vorläufig ZDMG. 82, S. XCVII und demnächst in einem neuen Heft der „Beiträge zur ind. Sprachwissenschaft u. Religionsgeschichte", hrsg. v. J. W. Hauer (Stuttgart: Kohlhammer).

Max von Thielmann.

Ein Nachruf.

Von **Friedrich Rosen.**

Am 2. Mai 1929 verschied im 82. Lebensjahr in Berlin Staatsminister Frhr. Max von Thielmann, nachdem er kurz vorher das Ehrenamt des Vorsitzenden der Deutschen Orientgesellschaft niedergelegt hatte, das er seit 1906 bekleidete. Frhr. von Thielmann war nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Orientalist, sondern hat den größten Teil seines Lebens der diplomatischen Laufbahn unter Bismarck angehört.

In seinem großen Wissensdrang jedoch hat er sich schon in seiner Jugend für orientalische Sprachen interessiert und hatte es in Heidelberg bei Prof. LEFMANN soweit gebracht, daß er 1870 von Sedan aus an seinen Lehrer eine Postkarte auf Sanskrit schreiben konnte, die dieser damals veröffentlicht hat. Das Sanskrit hat er übrigens während seines ganzen Lebens weiter betrieben. Er überraschte mich vor nicht langer Zeit in Berlin durch ein hübsches Zitat aus Nal und Damayanti, das er in der Rückert'schen Übersetzung sowohl wie im Original kannte. Vom Türkischen, Persischen und Arabischen hatte er genug Kenntnis, um ihm einen allgemeinen Überblick über das weite vorderasiatische Kulturgebiet zu ermöglichen. In den meisten europäischen Sprachen war er vollständig zu Hause, darunter auch im Russischen, dessen Kenntnis ihm nicht nur bei seinem zweimaligen Aufenthalt in Petersburg, sondern auch später in Sofia sehr zugute gekommen sein muß.

Von Petersburg aus unternahm Thielmann seine große Reise durch Vorderasien, die ihn zu Schiff von Odessa nach Rion führte, von wo aus er den Kaukasus ausgiebig bereist

hat. Im Süden war er bis zum Ararat, im Norden bis an den Terek vorgedrungen und hatte bei Petrowsk das Kaspische Meer erreicht. Nach einer kurzen Seereise über Derbend und Baku nach Astara an der russisch-persischen Grenze unternahm er den langen Ritt quer durch Persien von Ardebil über Tebris nach Mosul und von da auf dem Kelek, einem Floß aus aufgeblasenen Häuten, bis Bagdad. Der beschwerlichste und zugleich wissenschaftlich ergiebigste Teil dieser Reise war wohl der lange Wüstenritt über Hilleh und Palmyra nach Damaskus. Die hierfür benutzte Fährte war bis dahin von Europäern so gut wie gar nicht begangen und auch nicht genau geographisch festgelegt worden. Der Abschluß dieser Reise führte durch bekannte Gegenden, Beirut, Jaffa, Ägypten.

Frhr. von Thielmann hat diese Reise in einem höchst ansprechendem Werke unter dem Titel „Streifzüge im Kaukasus, in Persien und in der Asiatischen Türkei" beschrieben. Das Buch ist 1875 in Leipzig bei Duncker & Humblot erschienen. Sein Wert besteht neben dem Genuß, den die anschauliche Schilderung bereitet, in der großen Genauigkeit seiner Angaben und in der ganzen Behandlung des Gegenstandes auf Grund ausgedehnter geographischer und geschichtlicher Kenntnisse des Verfassers. Einige wenige Irrtümer, die ihm unterlaufen sind, hat er selbst später in seinem Handexemplar, das mir vorliegt, korrigiert.

Seine diplomatische Laufbahn führte ihn u. a. nach Kopenhagen, Brüssel, Washington, Paris (Botschaftsrat), Konstantinopel. 1886 wurde er auf das politisch wichtige Generalkonsulat nach Sofia entsandt. Danach bekleidete er drei Posten in Deutschland: Darmstadt, Hamburg und München. Nachdem er 1893—94 die Verhandlungen des Deutsch-Russischen Handelsvertrages geleitet hatte, wurde er 1895 zum Botschafter in Washington ernannt. Zwei Jahre später wurde er nach Deutschland auf den schwierigen Posten des Staatssekretärs des Reichsfinanzamts berufen, den er sechs Jahre lang bekleidet hat. Daß er zu dieser ganz anders gearteten Tätigkeit überhaupt befähigt war, hängt vielleicht mit seiner außerordentlichen Begabung für Mathematik zusammen. In seinen

Mußestunden pflegte er sich nämlich außer anderen Liebhabereien mit der Lösung schwieriger Aufgaben aus dem Gebiete der höheren Mathematik zu beschäftigen.

Amerika, besonders das mittlere und südliche, bildete neben dem Orient ein zweites Gebiet seines wissenschaftlichen Interesses. Hier hatte er in den Jahren zwischen 1875—80 dank dem aufgeklärten Interesse seines Chefs von Schlözer Zeit und Gelegenheit zu ausgedehnten Reisen gefunden, die er nachher in einem größeren Werke: „Vier Wege durch Amerika“ eingehend geschildert hat. Es war ihm vergönnt, bei guter Gesundheit und Frische bis in ein hohes Alter seinen geistigen Interessen zu leben, unter denen der Orient nunmehr wieder im Vordergrunde stand. Als Vorsitzender der DOG. hat er sich um die deutsche Orientforschung bedeutende Verdienste erworben und sich den Dank nicht nur der Fachleute, sondern überhaupt aller Gebildeten erworben, die an den Funden aus den Heimstätten der ältesten menschlichen Kultur ein Interesse nehmen. Dieser Dankbarkeit Ausdruck zu geben, ist der Zweck dieser Zeilen.

Bücherbesprechungen

Bibliotheca Islamica, im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von H. RITTER. *Ia: Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islams von Abu l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī, herausgegeben von* H. RITTER. 1. Teil. (27 + 300 Seiten arabischer Text.) Stambul und Leipzig 1929.

Durch das Entgegenkommen des Herrn Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung und der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ist es der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft möglich geworden, eine neue Serie von Veröffentlichungen islamischer (arabisch — persischer — türkischer) Texte unter dem Titel „Bibliotheca Islamica" zu begründen. Die Herausgabe dieser Bibliotheca Islamica ist H. RITTER übertragen worden. Der erste Band dieser Bibliotheca Islamica liegt nunmehr fertig vor, es ist der erste Teil der Maḳālāt al-Islāmijīn wa-Iḫtilāf al-Muṣallīn, herausgegeben von H. RITTER selber. Der zweite Teil dieses Werkes ist im Druck und wird außer dem Schluß des Textes besondere Indices bringen über die dogmatischen Probleme, die in dem Werke behandelt sind, und über die Schulhäupter, die darin zitiert werden. Das Werk ist in der Staatsdruckerei in Konstantinopel gedruckt, die Ausstattung ist vorzüglich. Die D. M. G. kann das Werk den Mitgliedern zu einem Subskriptionspreise von RM. 12.— anbieten, während der allgemeine Ladenpreis bis auf weiteres auf RM. 15.— festgesetzt ist.

Der berühmte Imām Abu l-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Aš'arī († 324/935) ist der Begründer der orthodoxen Scholastik. Sein Werk über die verschiedenen Sektenbildungen im Islam

ist die Grundlage der späteren Werke über diesen Gegenstand gewesen. Im Orient ist es aber, wohl hauptsächlich wegen der etwas unübersichtlichen Anordnung des Stoffes, durch spätere Werke, so vor allem das Kitāb al-Milal wa-n-Niḥal des Šahrastānī (verfaßt 521/1127) und das Kitāb al-Farḳ bain al-Firaḳ des ʿAbdalḳāhir ibn Ṭāhir al-Baġdādī († 429/1037) fast vollkommen verdrängt worden, so daß nur wenige der späteren Theologen es zitieren, und der berühmte Ḥanbalite Ibn Taimīja († 728/1328) und sein Schüler Ibn Ḳaijim al-Ǧauzīja († 751/1350) die letzten sind, die von ihm Notiz nehmen. Das Werk des Ašʿarī ist aber gerade als Grundlage der späteren Werke von hervorragender Bedeutung. Es zeichnet sich durch besondere Objektivität aus, und diese Objektivität spricht Ašʿarī gleich in der Einleitung programmatisch aus: er stehe in bewußtem Gegensatz zu den Schriftstellern, die aus Parteiinteresse die Ansichten der Gegner verzerren und wolle die Lehren der Sektenhäupter mit vollkommener Objektivität darstellen. Die Darstellung der Lehren beruht teilweise auf verlorenen älteren Maḳālāt-Büchern, die bei ihm in weit größerem Maße ausgezogen sind als etwa in den späteren Werken des Šahrastānī und Baġdādī, teilweise, bei seinen Zeitgenossen, auf seiner persönlichen Kenntnis dieser Männer. So stellt er die Anschauungen seines Lehrers, des Muʿtaziliten al-Ǧubbā'ī, auf Grund persönlicher Unterredungen und Diskussionen mit ihm dar. Die Lehren der Schulhäupter der Muʿtaziliten werden in keinem anderen Buche so ausführlich dargeboten, wie bei ihm und neben dem von Nyberg kürzlich herausgegebenen Buche: Le livre du Triomphe et de la Refutation d'Ibn ar-Rawendi l'Hérétique par Abou l-Hosein Abderrahim Ibn Muhammed Ibn Osman el-Khayyat (texte arabe publié par H. S. Nyberg, Le Caire 1925) muß das Werk des Ašʿarī als die wichtigste Quelle für diese Probleme angesehen werden.

Die Handschriften, die von Ašʿarīs Maḳālāt vorhanden sind, sind sehr selten, weil es nicht oft und in den letzten Jahrhunderten überhaupt kaum abgeschrieben worden zu sein scheint. Ritter standen für seine Ausgabe zunächst drei

Handschriften zur Verfügung: die im Jahre 587 H geschriebene Handschrift Aja Sofia 2363, die 683 H geschriebene Handschrift Aja Sofia 2366, dazu die am Anfang unvollständige Handschrift Paris 1453, die Massignon identifiziert hat, und die 585 H geschrieben ist. Diese Handschriften haben bereits viele Fehler gemeinsam, so daß das Bedürfnis nach einer weiteren Handschrift bestand. Da brachte der Ḥaidarābāder Druck von Aš'arīs Kitāb al-Ibāna am Ende des Kommentars zum Fiḳh el-Akbar einige Auszüge aus Aš'arīs Maḳālāt el-Islāmijīn, und daraus schloß der Professor der Dogmatik und der Geschichte der Dogmatik an der Universität Stambul, Scheref Eddin Bey, daß in Ḥaidarābād eine Handschrift von Aš'arīs Maḳālāt vorhanden sein müßte. Das war in der Tat der Fall, und durch Vermittlung von Dr. F. Krenkow in London wurde diese Handschrift Ritter zur Verfügung gestellt, so daß die Ausgabe Ritter's nunmehr auf vier Handschriften beruht. Diese Ḥaidarābāder Handschrift ist nicht datiert, aber da sie bereits dem Šahrastānī, dem Verfasser des Kitāb al-Milal wa-n-Niḥal, vorgelegen hat, wie aus einer Aufschrift zu ersehen ist, muß die Handschrift zu seiner Zeit, d. h. zu Anfang des 6. Jahrhunderts bereits vorhanden gewesen sein.

Diese Handschrift bot verschiedene bessere Lesarten gegenüber den anderen, aber auch sie teilt mit den übrigen Handschriften eine Reihe von Fehlern, die nur durch Emendation zu beheben waren. Es ergibt sich also, daß alle vier Handschriften auf einen Archetypus zurückgehen, der eine Anzahl von Fehlern aufwies, die nur zum kleinsten Teil durch die überaus spärlichen Zitate, z. B. bei Ibn Ḳaijim al-Ğauzīja oder bei el-Baġdādī oder bei Šahrastānī sich heben lassen. Viele Fehler mußten durch Konjektur behoben werden, und manches bleibt auch heute noch unklar.

Eine fünfte Handschrift, die sich im Besitze des Gelehrten Ḥoğa Ismā'īl Efendi in Konstantinopel befindet, ist eine Abschrift der ersten Aja Sofia-Handschrift; ihre Verwertung bei der Ausgabe erübrigte sich damit.

Ritter hat seiner Ausgabe einen doppelten Apparat beigegeben. Der obere enthält die Lesarten der Handschriften

und gelegentliche Konjekturen, der untere den Hinweis auf Paralleltexte in der sonstigen dogmatischen und häresiologischen Literatur. Dieser zweite Apparat ist hinzugesetzt worden, damit man das wichtigste zugängliche Material über eine bestimmte Lehre gleich nachschlagen kann.

Die Bibliotheca Islamica ist mit dieser von Ritter besorgten Ausgabe aufs beste eingeleitet worden, und dem Herausgeber gebührt der aufrichtige Dank der Gelehrtenwelt und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für diese seine Arbeit.

Von weiteren Bänden der Bibliotheca Islamica sind jetzt im Druck bzw. werden in diesen Tagen in Druck gegeben: der erste Band von Ṣafadī's großem biographischen Werk Al-Wāfī bi-l-Wafājāt, das wiederum von Ritter selber zusammen mit Klisli Rif'at herausgegeben wird, ferner die drei den Text des Koran behandelnden Werke des Abū 'Amr 'Oṯman ben Sa'īd ad-Dānī († 444/1053): 1. at-Taisīr fi-l-Ḳirā'āt as-sab', 2. Kitāb al-Muḳni' fī Ma'rifat Rasm Maṣāḥif al-Amṣār, 3. Kitāb at-Ta'rīf fi-l-Ḳirā'āt aš-Šawāḏḏ, die von Privatdozent Dr. O. Pretzl herausgegeben werden. Endlich die Lücke der ägyptischen Chronik des Ibn Ajās (die Jahre 906—922), die von M. Sobernheim, mir selber, und dem Ägypter Muḥammad Muṣṭafa herausgegeben wird. Wahrscheinlich wird sich aber eine Neuherausgabe des ganzen Ibn Ajās als notwendig erweisen: ein Vergleich des gedruckten Textes mit den vier Bänden der Originalniederschrift des Verfassers, die sich in der Fātiḥ-Bibliothek in Konstantinopel befindet, und mit dem einen Band des Auszugs des Werkes, der sich in der Niederschrift des Verfassers in der Aja Sofia-Bibliothek befindet, hat zu dem Ergebnis geführt, daß der Bulāḳer Druck dieses Werkes in jeder Hinsicht unzureichend ist.

Eine Reihe von anderen Publikationen, über die zum Teil bereits berichtet ist, ist für die Bibliotheca Islamica in Vorbereitung, und so besteht die Hoffnung, daß diese wichtige Publikationsserie einen guten Fortgang nehmen wird.

P. Kahle.

J. HOROVITZ: *Indien unter britischer Herrschaft.* Leipzig 1928. Verlag von B. G. Teubner. 3 Bl., 136 S. RM. 4.80.

In seinem neuen Buche über Indien unter britischer Herrschaft gibt HOROVITZ eine kurze und klare Übersicht über die Entstehung des britisch-indischen Reiches, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, Verwaltung und Erziehungswesen und die nationalistische Bewegung der Neuzeit. Lange Jahre hat er in Indien gelebt, und er versteht es, uns in die verschiedenen Verhältnisse einzuführen, so daß wir uns gern seiner Leitung anvertrauen.

Gerade jetzt kann die indische Frage auf allgemeines Interesse Anspruch machen. Die künftige Stellung Indiens ist zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung seitens des britischen Parlaments gemacht worden, und andererseits haben sich die leitenden indischen Politiker über die Mindestforderungen, die Indien ihrer Ansicht nach stellen muß, geeinigt. Und die Ergebnisse der jetzt gepflegten Verhandlungen werden für die größere Frage der künftigen Gestaltung der Beziehungen zwischen Osten und Westen überhaupt von nicht zu unterschätzender Bedeutung werden.

HOROVITZ' Buch ist uns deshalb sehr willkommen. Wir können uns nicht mehr mit den gewöhnlichen Zeitungsberichten begnügen. Wir brauchen eine mit tiefer Sachkenntnis auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Darstellung, und eine solche hat uns Verf. gegeben.

Die Darstellung der tatsächlichen Verhältnisse ist schon an und für sich höchst interessant. Und namentlich müssen wir für die Bemerkungen über das Erziehungswesen und die politische Entwickelung dankbar sein. Es wird uns klar, weshalb die Lage sich so entwickelt hat, daß wir heute mit ziemlicher Sicherheit sagen können, daß das alte Verhältnis zwischen England und Indien nicht weiter bestehen kann.

Für die Meisten werden gerade die Fragen nach der Rolle, die die englische Herrschaft in Indien gespielt hat, und nach der künftigen Stellung Indiens das größte Interesse beanspruchen.

Verf. hebt hervor, daß die britische Herrschaft Indien viel Gutes gebracht hat: Landesfrieden, eine unparteiische Rechtsprechung, einen gewaltigen Aufschwung des Verkehrs, eine bedeutende Entwickelung des Wirtschaftslebens und eine Aufhebung der wirtschaftlichen und geistigen Abgeschlossenheit des Landes. „Die Vorzüge der britischen Verwaltung gegenüber der ihrer Vorgänger in Indien liegen klar zutage, aber nicht nur haben englische Staatsmänner selbst wiederholt erklärt, auch die beste fremde Verwaltung sei kein Ersatz für Selbstverwaltung, auch die Frage heischt Antwort, ob die britische Krone den ihr übertragenen ‚trust' — diese Theorie dient den Engländern als moralische Rechtfertigung für ihre Herrschaft — wirklich nur zum Besten Indiens und seiner Bewohner verwaltet hat".

Und er hat schwerwiegende Einwendungen zu machen. Die Militärlasten sind schwer; die hygienischen Verhältnisse sind vielfach schlecht; die Zahl der Analphabeten ist überaus groß; die Engländer sind noch immer ebenso sehr oder vielleicht noch mehr Fremde im Lande als bei ihrem ersten Erscheinen; ihr Rassenhochmut stößt die Inder zurück, und immer wieder bekommen wir den Eindruck, daß Verf. der Ansicht ist, daß es den Engländern nicht ernstlich daran liegt, Indien zur Unabhängigkeit und vollständigen Selbstverwaltung zu leiten.

Er betont, daß „die Unterstellung des indischen Kontinents unter eine fremde Herrschaft mit einer einheitlichen Verwaltungssprache sehr wesentlich zur Entstehung oder Neugestaltung eines allindischen Gemeingefühls beigetragen hat; die Zusammenfassung großer Gebiete zu provinziellen Verwaltungseinheiten dagegen hat die Ausbildung staatlicher Sonderart auf der Grundlage sprachlicher Gemeinschaft begünstigt".

Und mit Bezug auf die Zukunft sagt er: „Die allindische Einheit aber kann nicht durch einen Zentralstaat verwirklicht werden, sondern nur, nach Umgestaltung der heutigen Provinzen in voneinander unabhängige Staaten nationaler Prägung, durch den Zusammenschluß dieser Staaten zu einem indischen Staatenbund".

Es würde mir nicht möglich sein, in einer kurzen Besprechung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift auf die vielen Einzelheiten in dem reichhaltigen Buche näher einzugehen. Und namentlich was die ethische Beurteilung der britischen Herrschaft betrifft, ist diese Zeitschrift kaum das richtige Forum. Meine Auffassung weicht hier vielfach von der des Verf. ab, und ich glaube, daß die Ergebnisse der britischen Verwaltung in Indien viel höher einzuschätzen sind als Verf. geneigt ist zuzugeben. Ich werde mich aber damit begnügen, ein paar Bemerkungen mehr theoretischer Art zu machen.

Die Frage, ob die Engländer Indien nur zum Besten Indiens und der Inder verwaltet haben, darf meiner Ansicht nach nicht in der Form aufgeworfen werden. Geschichtlich ist die englische Herrschaft aus den Bemühungen englischer Kaufleute, in Indien einen gewinnreichen Handel zu begründen, hervorgegangen, und jeder Historiker weiß, was die traditionelle Einstellung für die Entwickelung bedeutet. Es sind nicht bloß die Inder, die von *saṃskāras* sprechen. Und es ist unleugbar, daß England aus dem Besitz Indiens große Vorteile gezogen hat und noch zieht. Kein Volk würde aber daran denken, sich auf derartige Unternehmungen bloß im Interesse anderer einzulassen und eventuell aus eigenen Mitteln für die Entwickelung fremder Völker aufkommen, ohne selbst davon irgend einen Vorteil zu haben.

Ferner haben wir kaum ein Recht, das Benehmen verschiedener Einzelindividuen zur Grundlage für unsere Beurteilung eines ganzen Volkes und seiner Tätigkeit zu machen. Es sind nicht immer die besten, die ihre Tätigkeit nach fernen Ländern verlegen.

Die Frage, die wir berechtigt sind aufzustellen, ist vielmehr die, wie diejenigen Engländer, die die eigentliche Verantwortung für die Verwaltung Indiens hatten, auf ihre Tätigkeit gesehen haben, und inwieweit sie sich für das Wohl Indiens und der Inder eingesetzt haben. Und wenn häufig den Engländern der Vorwurf gemacht worden ist, daß sie eigentlich nichts getan haben, um die Inder zur Selbstverwaltung zu erziehen, so trifft dieser Vorwurf eigentlich nur

die Beamten in Indien, denn der gewöhnliche Engländer weiß meistens von Indien nur, daß es ein fernes Land ist, wo England sich für ein wunderliches Volk einsetzt. Wir müssen uns somit fragen, ob es für den britisch-indischen Beamten natürlich ist, sein Möglichstes dafür zu tun, daß er von Indern möglichst bald ersetzt werden könnte, wenn er von morgens früh und oft bis spät abends damit beschäftigt ist, die verschiedensten Geschäfte zu erledigen und häufig genug sieht, wie sich die verschiedenen Schichten der Bevölkerung schroff gegenüberstehen und sich gegenseitig bekämpfen. Falls er sich Zeit nimmt, nachzudenken, wird er vielleicht eher zu der Überzeugung oder zu dem Wahn kommen, daß er im Interesse der Inder selbst notwendig ist.

Auch mit Bezug auf das Zukunftsprogramm scheint es mir, als ob Verf.'s Einstellung nicht wissenschaftlich genügend begründet ist.

Der nationale Einheitsgedanke ist in Indien nicht alt und noch lange nicht festgewurzelt. In der islamischen Welt hat der Nationalgedanke eigentlich erst nach dem Kriege sich neben oder im Gegensatz zum muhammedanischen Einheitsgedanken behauptet, und in Indien, wo die Muhammedaner nur eine Minderheit ausmachen, spielen die Sonderinteressen für die Muslim noch immer vielfach eine größere Rolle als die nationalen, und es gibt noch immer leitende Muhammedaner, die das Gefühl haben, daß sie kein Vaterland besitzen. Auch sonst gibt es in Indien große Gegensätze, die noch lange nicht miteinander verschmolzen sind. Es ist hier namentlich von Bedeutung, daß die verachteten Kasten endlich angefangen haben, sich ihrer Menschenwürde bewußt zu werden. Die Inder versichern uns bisweilen, daß derartige Übelstände behoben werden sollen, sobald die Verbindung mit England aufhört. Aber die verachteten Klassen haben noch wenig Vertrauen und fürchten sich ebenso sehr wie die Muhammedaner vor der Aussicht, von rechtgläubigen Hindus regiert zu werden.

Vielfach ist es noch heute mehr der gemeinsame Gegensatz zu den fremden Herrschern als ein wirklicher Nationalgedanke, der ein gewisses Einheitsgefühl unter allen Indern

schafft. Falls sich Indien aber als ein moderner Staat behaupten soll, muß die Einheit gewahrt werden.

Ein Bund zwischen unabhängigen indischen Staaten würde kaum genügend Kraft besitzen. Das Ergebnis würde nur zu leicht eine Wiederherstellung der alten Zersplitterung in Kleinstaaten werden.

Deshalb scheint es mir, als ob der Gedanke eines Staatenbundes, der kürzlich vom Aga Khan aufgeworfen wurde, für Indien selbst weniger empfehlenswert sein würde als das von leitenden indischen Politikern kürzlich aufgestellte Programm: ein Indien mit voller Selbstverwaltung, aber als Mitglied des britischen Weltbundes, jedenfalls bis alle Inder wirklich gelernt haben, sich als eine Einheit zu fühlen. Und wir dürfen nicht vergessen, daß dies auch das offizielle Programm der britischen Regierung ist.

Solche Einwendungen bedeuten aber für unsere Beurteilung des Buches wenig. Wir sind dem Verfasser dankbar für das, was er uns gegeben hat. Sten Konow.

Albert Ippel: „*Indische Kunst und Triumphalbild*". 24 S. mit 43 Abb. auf 16 Tafeln. Gr. 8°. 1929. = Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 20. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig. RM. 2.50.

In dieser kleinen, aber gedankenreichen Arbeit versucht der Verfasser auf dem Gebiet der frühen indischen Denkmäler die Spuren des ersten Eindringens griechischer Kunst in Indien aufzudecken und namentlich an den figurenreichen, dichtgedrängten Reliefbildern von Jagd-, Kriegs- und Triumphzügen u. dgl. zu zeigen, wie das altmesopotamische, wohl von Ägypten her befruchtete Gut hier in hellenistischer Form eingeführt, aber doch in eigener Weise mit Bodenständigem durchtränkt wurde, etwa in der gleichen Weise, wie es nachher in die römische Triumphalkunst eingedrungen und umgestaltet sei. Die Ähnlichkeit zwischen Osten und Westen geht sehr weit: In allem Wesentlichen stimmt die Gruppierung

der Figurenmassen, der Landschaften und Bauwerke überein und es ist nützlich, diese Verwandschaft einmal so klar und übersichtlich vorgeführt zu erhalten. Wir lernen dadurch mindestens, daß diese indischen Werke uns gar nicht so fern und fremd sind, als sie zuerst durch die bodenständig indischen Einzelheiten scheinen, sie sind eben durch jene alte „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ an uns gekettet, denn diese Form „ist ein wunderbarer Same, der durch die Jahrtausende weht. Wo er niederfällt, springen die Bodenkräfte auf und drängen, durch den ihm innewohnenden Formwillen geordnet und gebändigt, in Erscheinung“. Diesem schönen Schlußsatz des Verfassers wird man zustimmen können, noch wenn man unsere deutschen mittelalterlichen Werke betrachtet, die eben diese geprägte Form lebend entwickelt haben. W. ANDRAE.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1928 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. De Boer, Dr. J. J. Salverda de Grave und Dr. C. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Von den acht Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare, deren Verkauf zum Besten der Stiftung stattfindet, vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen. Nr. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamāsah, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); Nr. 2: Kitāb al-Fākhir von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); Nr. 3: I. Goldziher, Streitschrift des al-Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte, 1916 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 4: Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 5: De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); Nr. 6: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden); Nr. 7: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von S. Van den Bergh, 1924 (Preis 7.50 Gulden); Nr. 8: Les „Livres des Chevaux“ par Levi della Vida, 1928 (Preis 5 Gulden).

November 1929.

BERICHT

über die Mitgliederversammlung der DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT im Hörsaal der Theologischen Fakultät in Salzburg am 27. September 1929, 5 Uhr nachmittags.

Der stellvertretende Vorsitzende, H. LÜDERS, Berlin, eröffnet die Sitzung. Zum Schriftführer wird ernannt O. PRETZL, München.

1. Der Geschäftsführer, KAHLE, Bonn, verliest den Bericht des Vorstandes über das Jahr 1928. Die Finanzen der Gesellschaft sind günstiger geworden. Der Abonnentenstand der Zeitschrift für Indologie und Iranistik und der Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete müßte gehoben werden. Die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft hat die Zeitschriften durch namhafte, wenn auch leider gegen das Vorjahr verringerte Beiträge unterstützt. Ihr wird der Dank der Gesellschaft ausgesprochen.

Die Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung hat der D. M. G. wieder RM 300.— überwiesen, die in gleicher Höhe auch für die nächsten Jahre in Aussicht gestellt werden. Ihr wird der Dank der Gesellschaft ausgesprochen.

Die beim Orientalistentag in Bonn vom Vorstand gewählten Ehrenmitglieder haben die Wahl angenommen.

Von der Möglichkeit, die lebenslängliche Mitgliedschaft bei der D. M. G. zu erwerben, hat seit der im vorigen Jahre erfolgten Wiedereinführung noch niemand Gebrauch gemacht. Es wird noch einmal auf diese günstige Gelegenheit hingewiesen.

Der Mitgliederstand ist im Laufe des Berichtjahres konstant geblieben, auf etwa 921 bzw. 922 Mitgliedern.

Von der Bibliotheca Islamica, die im vergangenen Jahre in das Programm der D. M. G. aufgenommen worden ist, ist der erste Band: Abu l-Ḥasan Ibn Ismā'īl al-Aš'arī, Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam, herausgegeben von H. RITTER, 1. Teil, erschienen. Weitere Bände sind im Druck. Über sie wird an anderer Stelle berichtet. Er ist in Konstantinopel gedruckt worden und kann den Mitgliedern zu einem Preise zur Verfügung gestellt werden, wie er für solche Publikationen sonst nicht möglich ist. Dem Preußischen Herrn Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft wird der Dank dafür ausgesprochen, daß sie der D. M. G. die Begründung dieser Serie ermöglicht haben.

2. Herr FRANKE, Leipzig, von der Firma F. A. BROCKHAUS, berichtet über die Lage der Finanzen (siehe Anlage). Die Bücher nebst Belegen sind

durch die Herren G. Rost und H. Zimmern in Leipzig geprüft und richtig befunden worden. Dem Kassierer wird Entlastung erteilt. Den Herren Rost und Zimmern wird Dank für ihre Arbeit ausgesprochen, und sie werden wieder zu Kassenrevisoren für 1929/30 gewählt.

3. Der Geschäftsführer Kahle, Bonn, verliest den Bericht des Bibliothekars Prof. W. Printz, Halle (siehe Anlage). Ihm wird für seine Mühewaltung der besondere Dank der Gesellschaft ausgesprochen.

4. Der Mitgliedsbeitrag wird nach Vorschlag des Vorstandes wieder auf RM 12.— für das Jahr 1930 festgesetzt.

5. Der Vorstand wird auf Antrag von Littmann, Tübingen, durch Akklamation wieder gewählt. Er besteht also für die nächsten drei Jahre aus: Exzellenz Rosen, Berlin, als Vorsitzendem; H. Lüders, Berlin, als stellvertretendem Vorsitzenden; P. Kahle, Bonn, als 1. Geschäftsführer; G. Lüdtke, Berlin, als 2. Geschäftsführer; F. A. Brockhaus, Leipzig, als Kassierer; H. Bauer, Halle, A. Fischer, Leipzig und L. Scherman, München, als Beisitzern.

6. Für den Arbeitsausschuß werden auf Vorschlag des Vorstandes gewählt: Für die ZDMG.: C. Brockelmann, Breslau; für die Zeitschrift für Semitistik: G. Hölscher, Bonn; für die Zeitschrift für Indologie u. Iranistik: E. Sieg, Göttingen; für die Orientalische Literaturzeitung: N. Rhodokanakis, Graz; für die Zeitschrift für Assyriologie: V. Christian, Wien; für die Zeitschrift für Ägyptologie: W. Spiegelberg, München; für den Islam: G. Bergsträsser, München; für die Ostasiatische Zeitschrift: O. Franke, Berlin. Ständige Mitglieder des Arbeitsausschusses sind der Geschäftsführer der Gesellschaft und die Herausgeber der Zeitschriften.

7. Der Fachausschuß für die Bibliotheca Islamica besteht aus den Herren: Exzellenz Rosen, Berlin; A. Fischer, Leipzig; G. Bergsträsser, München; R. Hartmann, Heidelberg; P. Kahle, Bonn; E. Mittwoch, Berlin; R. Strothmann, Hamburg; G. Weil, Berlin; sowie G. Rodenwaldt, dem Präsidenten des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches, Berlin. Die Mitgliederversammlung nimmt davon Kenntnis und bestätigt den Fachausschuß für die nächsten drei Jahre.

Die Versammlung wird um 5[50] Uhr geschlossen.

Liste der Teilnehmer.

Lüders.
Kahle.
Scherman.
F. A. Brockhaus.
Littmann.
Horovitz.
Rhodokanakis.
Eissfeldt.
Wilke.
Porzig.
Debrunner.
Schwyzer.
Ernst Schwentner.
Christian.
Josef Sturm.
Menzel.
Heichelheim.
Schachermayr.
Weisgerber.
Pretzl.

BIBLIOTHEKSBERICHT

Statistik für 1927 : 1928 : 1929 (Januar—Juni). Zuwachs 1416 : 1194 : 682 Zugangsnummern mit 1996 : 3230 : 1473 Bänden, 1564 : 1731 : 674 Zeitschriftenheften. — Leihverkehr: 810 : 883 : 477 ausgeführte Bestellungen mit 967 : 1061 : 571 Bänden, dazu ca. 1300 : 1300 : 900 Verlängerungen. — Post: Briefe ein 1146 : 1097 : 567, aus 1470 : 1281 : 778; Pakete ein 268 : 294 : 213, aus 387 : 365 : 204.

An größeren Schenkungen sind zu verzeichnen: Zuwendungen der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, eine kleine Anzahl Neuerscheinungen, sowie eine größere Zahl russischer Orientalia. Vom High Commissioner for India (London) erhielten wir den Census of India, 1921; von der Nederlandsch Bijbel-Genootschap in Amsterdam 90 Bände Bibel-Übersetzungen in indonesischen Sprachen; vom Siamesischen Unterrichts-Ministerium (durch Vermittlung der Deutschen Gesandtschaft) 200 Bände siamesischer Schulbücher.

Herr Dr. Walter Braune, Okt. 1928—Sept. 1929 Assistent am Oriental. Seminar der Universität Halle, hat bei der Bibliotheksarbeit geholfen und die Katalogisierung des Martin Hartmann'schen Nachlasses gefördert. Die Herren Privatdozent Dr. Gustav Haloun und Univ.-Lektor Dr. M. Woskin-Nahartabi haben, wie schon früher, bei der Katalogisierung von ostasiatischen bzw. hebräischen Drucken mitgearbeitet.

Die Bibliothek ist dem Reichs-Leihverkehr angeschlossen, so daß Bücher durch Vermittlung der meisten deutschen Bibliotheken bezogen werden können (10 Pf. Gebühr für jeden Band). Außerdem können Mitglieder unmittelbar bestellen und erhalten dann die Bücher portofrei zugesandt, haben also nur die Kosten für die Rücksendung (eingeschrieben) zu tragen. Auch im Ausland wohnende Mitglieder können Bücher entleihen.

Der gedruckte Katalog der Bibliothek (1900) ist für RM. 10.— von der Geschäftsstelle in Leipzig zu beziehen. Der Bestand an ausländischen Zeitschriften und Buchreihen aus den Erscheinungsjahren 1914—1924 ist im „Gesamtverzeichnis der ausländischen Zeitschriften" (GAZ.) aufgeführt. — Durch Erteilung von Auskünften soll die Benutzung der Bibliothek nach Möglichkeit erleichtert werden.

Wilhelm Printz

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1928

Einnahmen 1928.

	RM	₰
Kassenbestand laut Abschluß 1927	8107	89
Jahresbeiträge der Mitglieder:		
a) Rückständige RM 960.50		
b) 1928 „ 9040.70		
c) 1929 „ 543.60		
d) 1930 „ 36.20	10581	—
Einnahmen für ältere Bände der ZDMG. Bd. 1—75, Abhandlungen Bd. 1—15, Werke vor 1921	959	50
Zeitschrift der D. M. G., Neue Folge Bd. I—VII	2873	35
Zeitschrift für Semitistik Bd. I—VI	3968	90
Zeitschrift für Indologie Bd. I—VI	3923	90
Abhandlungen Bd. XVI, Heft 2—4, Bd. XVII, Heft 1—4, Bd. XVIII, Heft 1—2	2436	80
Neue Werke seit 1921	976	45
Provision auf Jacut's Wörterbuch	144	—
Allgem. Deutsche Creditanstalt Leipzig:		
Erlös für geloste Wertpapiere	2125	65
Zinsen	529	80
Hamburger Wissenschaftl. Stiftung	300	—
Kleine Einnahmen	29	10
Orientalisten Congreß Oxford	2750	—
Orientalistentag Bonn	900	—
Unterstützungen für:		
ZDMG., N. F., Bd. VII.	1500	—
Zeitschrift für Semitistik, Bd. VI.	3200	—
Zeitschrift für Indologie, Bd. VI.	3200	—
Bibliotheca Islamica	5000	—
Abhandlungen XVII, 3. (Hauschild)	300	—
„ XVII, 4. (Wüst)	1200	—
„ XVIII, 2. (Ruben)	2040	—
RM	57046	34

Ausgaben 1928.

	RM	₰
Herstellungskosten:		
ZDMG., Bd. 81, N. F., Bd. 6, Heft 3/4. RM 4091.80		
„ Bd. 82, N. F., Bd. 7, Heft 1/2. „ 3596.35	7688	15
Zeitschrift für Indologie Bd. 5. . . RM 4300.30		
„ Bd. 6, Heft 1, Honorare u. Broschur „ 483.83	4784	13
Zeitschrift für Semitistik Bd. 5. . . RM 7345.20		
„ Bd. 6, Heft 1, Honorare u. Broschur „ 643.55	7988	75
Abhandlungen, Bd. XVII, Heft 3. (Hauschild)	1489	90
„ Bd. XVII, Heft 4. (Wüst)	2975	25
„ Bd. XVIII, Heft 1. (Zyhlarz) Anzahl.	1205	—
„ Bd. XVIII, Heft 2. (Ruben)	3024	90
Bibliotheca Islamica	5200	—
Andere Drucksachen	165	—
Papier-Anschaffung	1209	10
Allgemeine Unkosten	300	—
Bibliothek, Halle	883	47
Orientalistentag, Bonn	1313	50
Orientalisten Congreß, Oxford	2750	—
Allgemeine Deutsche Creditanstalt Leipzig:		
Anschaffung hfl. 997.—	1686	90
Vorschußkonto, Rückzahlung	3500	—
„ Zinsen	331	20
Depotspesen, Provisionen, Porto	52	58
Reisekosten, kleine Ausgaben	380	94
Harrassowitz, Vergütung für 1926 u. 1927 abgesetzte Publikationen	115	50
Vergütung für 1927 und 1928 abgesetzte „Rosen, Persien"	211	50
Rückzahlungen	132	—
F. A. Brockhaus, Leipzig:		
Provision auf den Absatz	3535	45
Porto-Auslagen für Versendung der Zeitschriften und Korrespondenz	838	90
Kursverlust auf ausgeloste hfl. 1000.—	51	49
„ auf Wertpapiere	331	35
RM	52144	96

Einnahmen.

Summe der Einnahmen	RM	57046.34
Summe der Ausgaben	„	52144.96
Bestand	RM	4901.38

Aktiva.

	RM	₰
Vermögen in Wertpapieren und Stiftungen	2102	20
Rosen-Stiftung hfl. 997.—	1686	90
Adca. Festes Geld	3729	95
Adca. Laufendes Konto	48	50
Darlehn Ortsgruppe Berlin	500	—
Debitoren F. A. Brockhaus	2257	98
Aktiva	10325	53

Passiva.

	RM	₰

Vermögen.

D. M. G. Wertpapiere Kurs 31. XII. 1928	RM	2102.20
Rosen-Stiftung hfl. 997.—, Kurs 31. XII. 1928	„	1686.90
Adca. Festes Geld	„	3729.95
Adca. Laufendes Konto	„	48.50
Debitoren F. A. Brockhaus	„	2257.98
Ortsgruppe Berlin	„	500.—
	RM	10325.53

ZUGANGSVERZEICHNIS DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

Mai bis September 1929

I. Ergänzungen

1. Zu Ah 451. 4⁰. Publikation der Soncino-Gesellschaft.
   10. *Lessing*, Gotthold Ephraim: Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge. (Nachwort: H[errmann] M[eyer].) 57 S. 8⁰.

2. Zu Ah 1802. Texts a. Studies of the Jew. Theol. Sem. of America. 8. Genizah studies in memory of Solomon Schechter. 2.
   2. *Ginzberg*, Louis: Geonic and early Karaitic Halakah. — 1929. XV, 13, 640 S.

3. Zu Bb 633. 4⁰. Djåwå. Tijdschrift van het Java-Instituut.
   9, 2. *Tricht*, B. van: Levende antiquiteiten in West-Java. — 1929. S. 43—120, III S., Tfn. 4⁰.
   (1. De Badoejs. — 2. Goenoeng Segara.)

4. Zu Bb 635. 4⁰. *Drevnosti* vostočnyja. Trudy vostočnoj kommissii Imp. Moskovskago Archeol. Obščestva. Tom. 3, 1, 2; 5. — Moskva 1907—15. 4⁰. ((Notgem.))

5. Zu Bb 841/150. 4⁰. Orientalia. (Pont. Inst. Bibl.)
   33. *Tondelli*, Leone: Il Mandeismo e le origini cristiane. — 1929. 104 S. 4⁰.
   36—38. *Boudou*, , S. I.: Liste de noms géographiques [assyro-babyloniennes] recueillis. — 1929. 201 S. 4⁰.

6. Zu Bb 841/160. Orientalia christiana.
   53 (15, 2). *Robinson*, Gertrude: History and cartulary of the Greek monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone. II, 1: Cartulary. — 1929. 159 S., 1 Tf.
   54 (15, 3). *Schweigl*, Joseph: Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrußland. II. Ihre kanonischen Grundlagen. — 1929. 81 S.

7. Zu Bb 901 n. 4⁰. Verhandelingen v. h. Kon. Batav. Genootschap.
   68, 3. *Helfrich*, O. L.: Nadere bijdragen tot de kennis van het Midden Maleisch ⟨Běsĕmahsch en Sĕrawajsch dialect⟩. — 1927. 128 S. 4⁰.
   68, 4. *Vries*, L. de: "Kitab Toehpah" en Tuḥfat al Muḥtādj li sjarkh al Minhādj. Resultaten van een voorloopig onderzoek, met vertaling van den "Kitab Toehpah". — 1929. 165 S. 4⁰.

8. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica.
   23. *Abhisamayālankāra*-prajnāpāramitā-upadeśa-śāstra, the work of Bodhisattva Maitreya. Ed., expl. a. transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. 1. — 1929.
   1. Introd., Sanscrit text a. Tib. transl. — 1929.

9. Zu Bb 1221. James G. Forlong Fund. — London: R. A. S. 1929.
   6. *Ḥasan*, Hādī: Falakī-i-Shirwānī: his times, life, and works. — 1929. 96 S., 2 Tf.
10. Zu Bb 1223. „Gibb Memorial Series.
   N. S. 4, 3. *Ǧalāl-ad-dīn Rūmī.* — The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí. Ed. by Reynold A. Nicholson. Vol. 3. Text of books 3 & 4. — 1929. XXXI, 64, 6, 506 S.
   N. S. 8. *Niẓámu'd-dín*, Muḥammad: Introduction to the Jawámi'u'l-ḥikáyát wa Lawámi'u'r-riwáyát of Sadídu'd-dín Muhammad al-'Awfí. — 1929. XXIII, 316 S. 4⁰.
11. Zu Bb 1230. 4⁰. Memoirs of the Asiatic Soc. of Bengal.
   8, 7. (as-*Ṣāliḥī* al-Ḫwārizmī al-Kāṯī, M. b. 'Abd-al-malik). — A Persian translation of the 11. c. Arabic alchemical treatise 'Ain aṣ-ṣan'ah wa 'aun aṣ-ṣana'ah. [Ed.] by Maqbūl Aḥmad; note by B. B. Datta. — 1929. S. 419—460.
12. Zu Bb 1242. Mitteilungen d. Vorderasiat.-Aegypt. Ges.
   32, 2. *Pieper*, Max: Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos. E. Beitr. zur ägypt. Religions- u. Literaturgeschichte. — 1929. 78 S., 3 Tf., IX autogr. Bl.
13. Zu Bb 1243. Der Alte Orient.
   28, 1/2. *Schäfer*, Heinrich: Die Leistung der ägyptischen Kunst. — 1929. 54 S., 4 Tf.
   28, 3/4. *Galling*, Kurt: Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt. — 1929. 64 S.
14. Zu Bb 1243/5. Morgenland.
   21. *Canaan*, Taufik: Dämonenglaube im Lande der Bibel. — 1929. VI, 64 S.
15. Zu Bb 1244. 4⁰. Oriental Institute Publications (Chicago).
   5. *Osten*, H. H. von der: Explorations in Central Anatolia. Season of 1926. — (1929.) XIX, 167 S., 24 Tf., 1 Kt., 242 A. (Researches in Anatolia. 1.)
16. Zu Bb 1244/5. Oriental Institute Communications. (Chicago.)
   4. *Fisher*, Clarence S.: The Excavation of Armageddon. — (1929.) XIII, 78 S., 53 A.
   5. *Nelson*, Harold H. and Uvo Hoelscher: Medinet Habu, 1924—28. — (1929.) XV, 50 S., 35 A.
   (N.: The epigr. survey of the great temple of M. H. — H.: The archit. survey of the great temple a. palace of M. H.)
17. Zu Bb 1280/400. Yale Oriental Series. Researches.
   13, 1. *Stephens*, Ferris J.: Personal names from cuneiform inscriptions of Cappadocia. — 1928. XI, 98 S.
18. Zu Bb 1283/500. Morgenländ. Texte u. Forschungen.
   2, 1. *Gabrieli*, Francesco: Al-Ma'mūn e gli 'Alidi. — 1929. 62 S.
19. Zu Bb 1286. Oriental Translation Fund. N. S.
   29. (*'Allāma-i Ḥillī.*) — Al-Bábu'l-ḥádí 'ashar, a treatise on the principles of shí'ite theology by Ḥasan b. Yúsuf b. 'Alí Ibnu'l-Muṭahhar al-Ḥillí, w. comm. by Miqdád-i-Fáḍil al-Ḥillí. Transl. from the Arabic by William McElwee Miller. — 1928. XIV, 104 S.
   30. al-*Qazwīnī*, Ḥamdullāh al-Mustaufī: The zoological section of the Nuzhatu-l-qulūb. Ed., transl., a. annotated by J[ohn] Stephenson. — 1928. XIX, 100, 127 S.
20. Zu Bb 1295. The Wisdom of the East Series.
   Gatemby, E. V.: The Cloud-men of Yamato, being an outline of mysticism in Japanese literature. — London: Murray (1929). 128 S.

21. Zu Da 7. Univ. of California Publications in Semitic Philol.
    9, 5. *Lutz*, Henry Frederick: An Old-Babylonian divination text. — 1929. S. 367—377, Tf. 2—3.
22. Zu Db 46. 4⁰. *Forrer*, Emil: Forschungen.
    1, 2. Die Nachbarländer des Hatti-Reiches von Arzaova bis Griechenland. — 1929. S. 95—261, 3 Tf. 4⁰.
23. Zu Dh 2965. 4⁰. Misḥār we-Ta'aśijjā.
    7, 7/8. *Viteles*, Ṣebī [Harry]: Tenū'at haq-qō'ōperaṣijā hā-'ibrīt be-'Ereṣ-Jiśrā'ēl. — 1929. 103 S. 8⁰.
    7, 11. *Granowski*, A.: Qinjān le-'ummī we-qinjān perāṭī baq-qarq'a. — 1929. 45 S. 8⁰.
24. Zu Eb 836. The Heritage of India Series.
    [19.] *Hooper*, J. S. M.: Hymns of the *Āḻvārs*. — 1929. XII, 94 S., 7 Tf.
25. Zu Eb 844. Sino-Indica. ((Or. Sem.))
    2. *Bagchi*, Prabodh Chandra: Deux lexiques Sanskrit-chinois. Fan yu tsa ming de Li Yen et Fan yu ts'ien tseu wen de Yi-tsing. T. 1. — 1929. 336 S.
26. Zu Eb 1285. Āgamodaya-samiti-granthoddhāra.
    16. *Nandī-sūtram*, Malayagiry-ācārya-praṇīta-vṛtti-yutam. — 1924. 254 Bl., qu.-8.
    45. 54. *Bhaktāmara-stotra*-pādapūrti-rūpasya kāvyasaṅgrahasya vibhāgaḥ 1. 2. Gurjara-bhāṣānuvāda-vivaraṇādi-pariṣkṛtaṃ Kāpaḍiyetyupāhva-Rasikadāsa-tanujanuṣa Hīrālālena. — 1926—27.
        1. *Dharmavardhana*-gaṇi-kṛta-Vīrabhaktāmara — *Bhāvaprabha*-sūri-racita-Nemibhaktāmara-stotradvayaṃ svopajñaṭīkā-samālaṅkṛtam, *Mānatuṅga*-sūri-saṃdṛbdha-Bhaktāmarastotra — *Dharmaghoṣa*-sūri-praṇīta-Girināra-Girīśvarakalpa-rūpapariśiṣṭadvay-ānvitam. — 1926. 9, 15, 18, 183 S.
        2. *Dharmasiṃha*-sūri-sūtrita-svopajñaṭīkā-vibhūṣita-Sarasvatībhaktāmara — *Vinayalābha*-gaṇi-gumphita-Pārśvabhaktāmara-stotradvayaṃ pariśiṣṭāṣṭakena samālaṅkṛtam. — 1927. 59, 24, 213 S., 2 Tf.
27. Zu Eb 1302. Kashi Sanskrit Series.
    69. *Māgha*: The Śiśupālavadha. With 2 comm. the Sandehaviṣauṣadhi by Vallabha Deva, and the Sarvaṅkaṣā by Mallinātha. Ed. by Anantarāma Śāstrī Vetāl a. carried through the press by Jagannāth Śāstrī Hośing. — 1929. 18, 752, 15 S.
    70. *Jagadīśa* Tarkālaṅkāra: The Vyāptipanchakam and Siṅhavyāghra-Lakshaṇam, w. Gaṅgānirjhariṇī comm. a. notes by Śivadatta Miśra. Ed. by Dhuṇḍhirāja Śāstri. — 1929. 66 S.
    71. [*Bādarāyaṇa*.] — The Brahmasūtra Śānkarabhāshyam by Śankarāchārya, w. Ratnaprabhā comm. by Govindānanda and Pūrṇānandī comm. on R. up to Chatuḥsūtrī by Pūrṇānanda. Ed. by Dhuṇḍhirāj Śāstri. Part. 1. — 1929. 26, 576 S.
    72. *Bhāskara*: The Siddhānta Śiromaṇi, Gaṇitādhyāya, a treatise on astronomy, w. his own exposition the Vāsanābhāshya. Formerly ed. by Bāpū Deva Śāstri, now rev. by Gaṇapati Deva Śāstri. — 1929. 4, 2, 173, 8, 2 S.
28. Zu Eb 4050. 2⁰. Corpus Inscriptionum Indicarum.
    2, 1. *Konow*, Sten: Kharoshṭhī Inscriptions with the exception of those of Aśoka. — Calcutta 1929. CXXVII, 195 S., 1 Kt., 36 T. ((India Office.))
29. Zu Fa 2654. Türkische Bibliothek.
    26. *Schah Ismajil* und Gülüzar. Ein türk. Volksroman. (Einl., Text, Übers.) Von Hans-August Fischer. — 1929. LVIII, 149 S. ((Hg.))

30. Zu Ff 3. Mitteilungen d. Dt. Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens.
 22 D. *Barth*, J.: Kodan und Rakugo. — 1928. 28 S.
 24 A. *Schurhammer*, Georg, S. J.: Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im J. 1551. — 1929. X, 114 S., 1 Fks.

31. Zu Ffm 910. Variétés sinologiques. ((Notgem.))
 57. *Doré*, Henri: Recherches sur les superstitions en Chine. Tome 15 [=] Partie 3 (: Popularisation des trois religions. Section 2: Bouddha et le Bouddhisme. A:) Vie illustrée du Bouddha Çakyamouni. — 1929. 394 S., f. Tfn.

32. Zu K 128. Bulletin of the Palestine Econ. Soc.
 4,1. *Viteles*, Harry: The Jewish cooperative movement in Palestine. — 1929. VIII, 183 S., Tabn., Tfn.

33. Zu Nf 269. 4°. Memoirs of the Archaeol. Survey of India.
 35. *Hargreaves*, H.: Excavations in Baluchistan 1925, Sampur Mound, Mastung and Sohr Damb, Nāl. — 1929. IV, 89, VIII S., 24 Tf. 4°.
 41. *Chanda*, Ramaprasad: Survival of the Prehistoric Civilisation of the Indus Valley. — 1929. 40 S., 2 Tf.

34. Zu Ng 525. 4°. Mission Pelliot en Asie Centrale. Série in 4°.
 2. [*Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*.] Le Sûtra des causes et des Effets du bien et du mal. T. 2. Transcription, traduction, commentaire et index. Fasc. 1—2. — 1926—28. XI, 101 S. 4°.

35. Zu Oc 28. 4°. Travaux et mém. de l'Inst. d'Ethnologie.
 6. *Homburger*, L.: Les Préfixes nominaux dans les parlers peul, haoussa et bantous. — 1929. XI, 167 S.

36. Zu P 7/5. 4°. Forschungs-Institut für Geschichte der Naturwissenschaften. *Jahresbericht* 2.
 2. *Ruska*, Julius: Aufgaben der Chemiegeschichte. — 1929. 38 S.

II. Neue Werke

Allgemeines

17888. *Minerva-Handbücher*. Ergänzungen zu „Minerva", Jahrbuch der gelehrten Welt. Abt. 1: Bibliotheken. Hrsg. von Hans Praesent. Bd. 1. — Berlin: de Gruyter 1927—28. Ad 26.
 1. *Praesent*, Hans: Deutsches Reich. — 1927—29. VI, 999 S.

17889. *Trudy* Sredne-Aziatskogo Gosud. Universiteta. — Acta Universitatis Asiae Mediae. Ser. 3-a Historia 1; 4-b Oekonomia 1; 5-a Mathematica 1; 5-b Astronomia 1-4; 6. Chemia 1-3; 7-a Geologia 1-12; 8-a Zoologia 1-5; 8-b Botanica 1-3; 9. Medicina 1-12; 12-a Geographia 1; 12-b Ethnographia 1. — Taschkent 1927—29. ((T.)) Ae 1442.
 3-a,1. *Smirnov*, Pavel: Moskovskie tkači XVII v. i ich privlegii. — Les Tisseurs de Moscou de [!] 17. siècle. — 1928. 28 S.
 12-a,1. Kejzer (*Keiser*), N. A.: Materialy dlja istorii, morfologii i gidrologii oz. Issyk-kul'. — 1928. 43 S.
 12-b,1. *Geršenovič* (Guerschenovitsch), R. S.: O bytovoj gigiene uzbekskogo grudnogo rebenka. — Sur les questions d'hygiène de la petite enfance chez les Usbèques. — 1928. 19 S., 2 Tf.

17890. *Lombard*, Alf: Europas och den vita rasens språk. En systematisk översikt. — Uppsala, Stockholm: Almqvist & Wiksell (1926). 174 S. [Die Sprachen Europas u. der weißen Rasse.] ((Vf.)) Ba 505.

17891. *Gonda*, J.: *ΔΕΙΚΝΥΜΙ*. Semantische Studie over den Indo-Germaansche Wortel DEIK-. — Amsterdam: H. J. Paris 1929. 243 S. ((R.)) Ea 333.

17892. *Loewe*, Richard: Der freie Akzent des Indogermanischen. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung. — Berlin: de Gruyter 1929. 83 S. ((R.)) Ea 404.

17893. Der *Orient*. (Die religiösen u. profanen Lebensmächte des Ostens.) Zweimonatsschrift. Hrsg. von der Dr. Lepsius Deutschen Orient-Mission. Jg. [9, 10]. — Potsdam: Tempel-V. 1928—29. Bb 840. §

17894. Československý Orientální Ústav v Praze. *Archiv* Orientální. Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague. Ed. by Bedřich Hrozný. Vol. 1. Prag 1929. ((T.)) Bb 604/130.

17895. *Outre-Mer*. Revue générale de colonisation. Année 1. — Paris: Larose 1929. Bb 847. §

17896. Les *Classiques* de l'Orient. Collection publ. sous le patr. de l'Assoc. frç. des amis de l'Orient et la dir. de (12: Louis Finot et) Victor Goloubew. 1—3, 5—12. — Paris: Bossard 1920—27. Bb 1216/87. §

17897. *Pomanin*, G. N.: Vostočnye motivi v srednevěkorom evropejskom èposě. — Moskva: Imp. Obšč. ljubitelej estestvoznanija, antropol. i ètnogr. 1899. X, 893 S. [Oriental. Motive im mittelalt. europ. Epos.] ((Notgem.)) Bb 1692.

17898. *Wesendonk*, O. G. v.: Zur hellenistischen Kulturmischung. Grundfragen der Menschheitsgeschichte. — (SA.: Preuß. Jahrbücher. Bd. 217, H. 3, Sept. 1929, S. 300—305.) ((Vf.)) Na 407.

17899. *Priamur'e*. Fakty, cifry, nabljudenija. Sobrany na Dal'nem Vostokě sotrudnikami Obščezemskoj Organizacii. — Moskva 1909. VIII, VII, 922 S. ((Notgem.)) Ob 2503. 4⁰.

17900. *Lake*, Kirsopp and Robert P. Blake and Silva New: The Caesarean text of the Gospel of Mark. — (SA.: Harvard Theol. Rev. 21, 4, 1928, 207—404.) ((R.)) Jc 1976.
(The evidence of Greek mss. — Patristic evidence. — The evid. of the Oriental versions: Georgian, Armenian, Syriac.)

17901. *Gaster*, Moses: Studies and texts in folklore, magic, medieval romance, Hebrew apocrypha and Samaritan archaeology, collected and reprinted. Vol. 1—3. — London: Maggs 1925—28. 1356, 278 S. ((R.)) Ai 39/10.

17902. *Neugebauer*, O.: Über vorgriechische Mathematik. — (SA.: Abhandhandlungen aus d. Math. Sem. d. Hamb. Univ. Bd. 7, H. 3, 1929, S. 107—124.) ((Vf.)) P 225/11.

17903. *Neugebauer*, P[aul] V[iktor]: Astronomische Chronologie. Bd. 1—2. — Berlin: de Gruyter 1929. XII, 190, 136 S. ((R.)) Mb 1867.

17904. *Lippmann*, Edmund O. v.: Geschichte des Zuckers seit den ältesten Zeiten bis zum Beginn der Rübenzucker-Fabrikation. E. Beitr. zur Kulturgeschichte. 2. Aufl. — Berlin: Springer 1929. XI, 824 S., 1 Tf., 1 Kt. ((Vf.)) P 167/40.

Ägypten, Alter Orient

17905. *Gardiner*, Alan H[enderson]: Egyptian Grammar, being an introduction to the study of hieroglyphs. — Oxford: Clarendon Pr. 1927. XXVIII, 595 S., 2 Tf. 4⁰. Ca 75/234. 4⁰. §

17906. *Turaev*, B(oris) A(leksandrovič): Egipetskaja literatura. Tom 1: Istoričeskij očerk drevne-egip. literatury. — Moskva: M. I. S. Sabašnikov 1920. 279 S. ((Notgem.)) Ca 57. §

17907. *Till*, Walter: Achmimisch-koptische Grammatik m. Chrestomathie u. Wörterbuch. — Leipzig: Hinrichs 1928. XXI, 312, 29 S. 4⁰. [Autogr.] Ca 814. 4⁰. §

17908. *Heuser*, Gustav: Die Personennamen der Kopten. I. ⟨Untersuchungen⟩. — Leipzig: Dieterich 1929. XV, 125 S. (Studien zur Epigraphik u. Papyruskunde. Bd. 1, Schrift 2.) ((R.)) Ca 674.

17909. Harvard Semitic *Series*. Editorial Committee: James Richard Jewett, David Gordon Lyon, George Foot Moore. Vol. 5. — Cambridge, USA.: Harvard Un. Pr.; London: Oxford Un. Pr. 1929. Da 8. 4⁰.
5. *Excavations* at Nuzi. Vol. 1. — 1929.
1. *Chiera*, Edward: Texts of varied contents, sel. a. copied. — 1929. XIII S., 106 autogr. Bl.

17910. *Deimel*, Anton: Sumerisches Lexikon. Heft 1—8. — Rom: Päpstl. Bibelinstitut 1925—29. 4⁰. (Scripta Pont. Inst. Biblici.) Dbm 1010. 4⁰. §

17911. *Woolley*, C. Leonard: The Sumerians. — Oxford: Clarendon Pr. 1928. XI, 198 S., 30 A. auf Tf. Nc 267. §

17912. *Woolley*, C Leonard: The Excavations at Ur and the Hebrew records. W. a foreword by M. Gaster. — London: Allen & Unwin (1929). 61 S. Nc 268. §

17913. *Cowley*, A[rthur] E[rnest]: The Date of the Hittite hieroglyphic inscriptions of Carshemish. — London: Milford [1928]. 12 S. (SA.: Proc. of the Brit. Acad., vol. 13.) Dbp 153. §

17914. *Delaporte*, Louis: Manuel de langue hittite. 2. — Paris: Adrien Maisonneuve 1929. Dbq 311. §
2. Éléments de la grammaire hittite. — 1929. II, 188 S.

Aramäisch, Äthiopisch

17915. *Bauer*, Hans u. Pontus Leander: Kurzgefaßte biblisch-aramäische Grammatik mit Texten und Glossar. — Halle (Saale): Niemeyer 1929. VIII, 81 S. ((Vff.)) Dc 473/5.

17916. *Rowley*, H. H.: The Aramaic of the Old Testament. A grammatical and lexical study of its relations with other early Aramaic dialects. — London: Oxford Un. Pr. 1929. XIV, 161 S. ((R.)) Dc 574.

17917. *Zanutto*, Silvio: Bibliografia etiopica, in contin. alla "B. e." di G. Fumagalli. A cura del Min. d. Colonie. Contributo 1. — Roma: Sindacato Ital. Arti Grafiche [1929]. Dg 39.
1. Bibliografia. — [1929.] 36 S.

Hebräisch, Judentum

17918. *Bursztyn*, Israel: Vollständige Grammatik der alt- und neuhebräischen Sprache. — Wien: Gerold 1929. X, 334 S. ((R.)) Dh 260.

17919. *Mahler*, Ed.: Neue Forschungen über die Beziehungen Israels zu Aegypten. (Bespr.: A. S. Yahuda: D. Sprache d. Pentateuch ... 1.) — (SA.: Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, 73., 1929, 235—243.) ((Vf.)) Dh 1303/16.

17920. *Gaster*, Moses: The tittled Bible. A model codex of the Pentateuch. A diss. on the hist. of the tittles, their origin. date a. significance. — London: Maggs 1929. 55 S., 1 Tf. 4⁰. ((R.)) Jc 196. 4⁰. [Sonderausg. d. Textes; vollst. mit 489 Tfn.!]

17921. *Talmud* Bablī. Der Babylonische Talmud nach der ersten zensurfreien Ausg. unter Berücks. der neueren Ausgaben u. hs. Materials neu übertragen von Lazarus Goldschmidt. Band 1. — Berlin: Biblion 1929. ((Or. Sem.)) Dh 2409.

17922. *Ibn al-Nakawa*, R. Israel: Menorat ha-maor. Ed. by H. G. Enelow. Part. 1. — New York: Bloch 1929. 37, 90 S., 1 Tf. ((R.)) Dh 5115.

17923. *Farag*, Morad Bey: Haq-qodšijjōt. (Tarǧamat ilā 'l-'ibrajja.) — Kairo: S. R. Ašīr 1928. 108 S. [Karaim.] ((Notgem.)) Dhi 6570.

17924. *Freiberger*, Miroslav Schalom: Das Fasten im alten Israel. E. bedeutungsgesch. Studie. — Zagreb 1927. 77 S. ((R.)) Hb 1207/650.

17925. *Chrisanf*· — Istorija i opisanie Svjatoj Zemli i svjatago grada Ierusalima, soč. blaž. Chrisanf·a Patriarcha Ierus. 1728 g., pereved. s novogreč. na slavjano-russkij dialekt. Soobščil Archimandrit Leonid. — [S.-Peterburg] 1887: Akad. XIV, 188 S. 4⁰. (Pamjatniki drevnej pis'mennosti. 67.) ((Notgem.)) Nd 110. 4⁰. §

17926. *Iosif*; Ieromonach: Istorija iudejskago naroda po Archeologii Iosifa Flavija. 〈Opyt kritičeskago razbora i obrabotki.〉 — Svjato-Troickaja Sergieva Lavra 1903: Sovstvennaja tip. IV, 483 S. 4⁰. ((Notgem.)) Nd 295. 4⁰. §

17927. *Schriften* der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Nr. 30. — Frankfurt (Main): J. Kauffmann 1929. Ah 390.
30. *Obermeyer*, Jacob: Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Geogr. u. Gesch. nach talmud., arab. u. a. Quellen. — 1929. VIII, 362 S., 2 Kt.

17928. *Hallo*, Rudolf: Jüdische Kult- und Kunstdenkmäler im Hessischen Landesmuseum zu Kassel. — [Kassel 1928.] 27 S., 7 u. 1 f. Tf. ((Vf.)) Qd 425.

17929. *Hintze*, Erwin: Katalog der vom Verein „Jüdisches Museum Breslau" . . . veranstalteten Ausstellung: „Das Judentum in der Geschichte Schlesiens". — (Breslau) 1929. VIII, 126 S., 20 Tf. Nd 278.

17930. Russkoe *Obščestvo* Izučenija Evrejskoj Žizni. [5.] — Petrograd 1917. ((Notgem.)) Nd 408. §
[5.] *Tolstoj*, Gr. I. I.: Antisemitizm v Rossii i drugija stat'i po evrejskomu voprosu. Predisl. K. K. Arsen'eva. — 1917. VIII, 96 S.

17931. *Nekljudov*, N. A. i V. D. Karpov: O ravnopravii Evreev. Zapiska 〈1880 g.〉. — S.-Peterburg: ("Pravo") 1907. III, 42 S. [Üb. d. Gleichberecht. d. Juden.] ((Notgem.)) Nd 382/310. §

17932. *Demidov San-Donato*: Evreijskij vopros v Rossii. — S.-Peterburg 1883: Stasjulevič. VII, 91 S. 4⁰. [D. jüd. Frage in R.] ((Notgem.)) Nd 461. 4⁰. §

17933. *Pomošč* Evrejam postradavšim ot neurozaja. Literaturno-Chudožestvennyj Sbornik. — S.-Peterburg 1901: Isid. Gol'dberg. IX, 497 S., A., Tfn., Fks. 4⁰. ((Notgem.)) Ah 5610. 4⁰. §
[Hilfe f. d. durch Mißwachs notleid. Juden. Liter.-künstler. Slg.]

17934. *Vozroždenie*. 〈Evrejskij proletariat i nacional'naja problema.〉 Sbornik statej. — o. O. 1905: P. S. Person. 117 S. ((Notgem.)) Nd 618. §

17935. *Wedgwood*, Josiah C[lement]: The Seventh Dominion. — London: Labour Pubg. Co. (1928). XII, 131 S. [Palästina.] Nd 1157. §

17936. *Strauß*, Bruno: Moses Mendelssohn in Potsdam am 30. Sept. 1771. Eine kleine Aufhellung. — (Den Mitgl. d. Soncino-Ges. gewidmet zum 17. 2. 1929 v. Herrmann Meyer. — Berlin 1929: Aldus.) 14 Bl., 1 Tf. Nk 589.

Arabisch, Islam

17937. *Publications* de la Faculté des lettres d'Alger. Série 3: *Textes* relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord. Fasc. 1, 2. Alger: Jourdan (2:) Carbonel; Paris: Leroux (2:) Geuthner 1916—27. Bb 1255/70. §
 1. *Gsell*, Stéphane: Hérodote. (Texte et trad. [Ausz.]; Commentaire.) — 1916. 253 S., 1 Ktsk.
 2. *Ibn Hammâd*, (Muḥ. b. 'Alī): Histoire des Rois 'Obaïdides (Aḫbār mulūk Bani-'Ubaid). ⟨Les Califes Fatimides.⟩ Éditée et trad. par M. Vonderheyden. — 1927. XII, 5—100, 64 S.

17938. *Bajraktarević*, Fehim: Pejzaž u staroj arapskoj poeziji. — (SA.: Zbornik u čast Bogdana Popovića, Beograd 1929, S. 185—195.) [D. Landschaftsbild in d. altarab. Poesie.] ((Vf.)) De 12913. 4⁰.

17939. *Talaat*, Sia: Die Seelenlehre des Korans ⟨m. bes. Berücks. der Terminologie⟩. — Halle (Saale), phil. Diss. 1929. 233 S. Hb 1032.

17940. *Abū Kabīr al-Huḏalī*: Le Dīwān, publié avec le comm. d'as-Sukkarī, traduit et annoté par Fehim Bajraktarević. — (SA.: Journal As., 1927, II.) 94 S. ((Hrsg.)) De 2834.

17941. (Reṣer [*Rescher*], O.:) Sachindex zu Wüstenfeld's Ausgabe von Jâqût's "mu'ǧam el-buldân" ⟨nebst e. alfab. Verz. der darin angeführten Werke⟩. — Stuttgart 1928. 108 S. De 5661/5. §

17942. *Seippel*, Alexander: Rerum normannicorum fontes arabici e libris quum typis expressis tum manu scriptis collegit et ed. — Oslo 1896—1928: Brøgger. 45, 147, LXXIV S., 4 Kt. 4⁰. ((Univ. Oslo.)) De 2221. 4⁰.

17943. *Ibn Munqiḏ*. — The Autobiography [k. al-I'tibār] of Ousâma. Ousâma ibn Mounḳidh ⟨1095—1188⟩. Transl. w. an intr. a. notes by George Richard Potter. — London: Routledge 1929. XII, 301 S., 5 Tf. (Broadway Medieval Libr. [5.].) De 6802. §

17944. *Ibn Munqiḏ*. — An Arab-Syrian gentleman and warrior in the period of the Crusades. Memoirs of Usāmah Ibn Munqidh ⟨kitāb al-I'tibār⟩. Transl. from the orig. ms. by Philip K. Hitti. — New York: Columbia Un. Pr. 1929. X, 265 S., 2 Tf., 2 S. Fks., 1 Ktsk. (Records of civilization. [10.]) ((R.)) De 6803.

17945. *Maḥmūd*, Muḥammad: aš-Ši'r an-nisā'ī al-'aṣrī wa-šahīdāt nuǧūnihi. — Kairo 1347/1929: Dār at-taraqqī. 56 S. De 8265.

17946. *Stephan*, S. H. — The Smell of Lebanon. 24 Syrian folk-songs collected by S. and with Engl. versions by E. Powys Mathers. Rā'ihat Lubnān. — Talybont Dyffryn Merioneth: F. Walterson 1928: Haag-Drugulin, Leipzig. 49 S. (375 Ex.: Nr. 180). De .
 [Text übernommen aus J. Palestine Or. Soc. 2, 1923, 199—278.]

17947. [*Biblia*; maltesisch.] Il-Kotba Mqaddsa maqlubin u mfissrin bil-malti minn Dun P. P. Saydon. 1. — Malta: Empire Pr. 1929. Jb 1295.
 1. [*Genesis*.] Ktieb il-Ġenesi maqlub mill-lhudi u mfisser min Dun P. P. Saydon. — 1929. XV, 85 S., 1 Ktsk.

17948. *Baha'o'llah*: Frohe Botschaften. Worte des Paradieses. Tablett Tarasat. Tablett Taschalliat. Tablett Ischrakat. Aus d. Pers. übers. v. Ali Kuli Khan, deutsch v. Wilh. Herrigel. — Stuttgart: Dt. Bahai-Bund 1921. 123 S. Ec 1635/420.

17949. *'Abd-al-Bahā*. — Ansprachen von Abdul Baha Abbas gehalten im Herbst 1911 in Paris. A. d. Engl. übers. v. Wilh. Herrigel. Revid. 2. Aufl. — Stuttgart: Dt. Bahai-Bund 1921. 196 S., 1 B. Ec 1582/353.

17950. *Käselau*, Adolf: Die freien Beduinen Nord- und Zentral-Arabiens. — Hamburg, naturw. Diss. 1927. 139 S., 2 A. Oc. 728.

17951. *Philby*, H[arry] St. J[ohn] B[ridger]: Arabia of the Wahhabis. — London: Constable 1928. XV, 422 S., Tfn., 1 Kt. Ob 1223/211. §

17952. La *Syrie* et le Liban sous l'occupation et le Mandat français 1919—1927. — Nancy-Paris-Strasbourg: Berger-Levrault [1929]. 336 S. Ne 509. §

17953. *Babinger*, Franz: Ein marokkanisches Staatsschreiben an den Freistaat Ragusa vom J. 1194/1780. — Berlin 1927. 11 S., 1 Tf. (SA.: MSOS. 30, 2.) ((Vf.)) Ne 38/70.

Indischer Kulturkreis

17954. Indian *Studies* in honor of Charles Rockwell *Lanman*. — Cambridge, Mass.: Harvard Un. Pr. 1929. X, 258 S. 4⁰. Ai 1340. 4⁰.
(A. Meillet: La flexion de *pánthāḥ* en védique et les nominatifs en *-ēs* du latin. — M. Bloomfield: On diminutive pronouns in Jaina Sanskrit. — F. Edgerton: Notes on Jaina Māhārāṣṭrī. — D. Andersen: Miscellanea Pālica. — S. Lévi: L'Inscription de Mahānāman à Bodh-Gaya. — E. J. Rapson: The Date of the Āmohinī votive tablet of Mathurā. — S. Konow: Remarks on a Kharoṣṭhī inscr. from the Kurram Valley. — K. F. Geldner, Das Vipānam im Rigveda. — C. Formichi: On the real meaning of the dialogue between Yājñavalkya and Maitreyī. — J. Takakusu: The Date of Vasubandhu, the great Buddhist philosopher. — T. Kimura: The Date of Vasubandhu seen from the Abhidharma-Kośa. — G. Ono: The Date of V. seen from the hist. of Buddhistic philosophy. — H. Ui: Maitreya as an historical personage. — C. A. F. Rhys Davids: The Well — τὸ εὖ. — E. W. Hopkins: Buddhistic mysticism. — L. de La Vallée Poussin: Extase et spéculation. — J. H. Woods: Integration of consciousness in Buddhism. — P. Masson-Oursel: L'Autonomie spirituelle selon la pensée indienne. — H. Jacobi: Mīmāṃsā und Vaiśeṣika. — A. B. Keith: Daṇḍin and Bhāmaha. — S. K. Belvalkar: Śṛṅgāric elaboration in Śākuntala, act III. — F. W. Thomas: A Rāmāyaṇa story in Tibetan from Chin. Turkestan. — A. W. Ryder: How to live happily on nothing a year. Transl. from the XII. book of the Mahābhārata. — W. E. Clark: Hindu-Arabic numerals. — J. Jolly: Über die spätere Entwicklung des ind. Staatsrechts. — Sir G. A. Grierson: The Birth of Lōrik. — A. V. W. Jackson: Three Indo-Iranian notes.)

17955. *Glasenapp*, Helmuth v. und Hans Heinrich Schaeder: Zur Erinnerung an R. Otto Franke. — (SA.: Königsberger Beiträge. Festgabe z. 400j. Jubelfeier d. Staats- u. Univbibl. zu K. 1929. S. 104—124.) Nk 321. 4⁰.
(1. H. H. S.: Gedächtnisrede. — 2. H. v. G.: Verzeichnis der Schriften. — 3. Aus dem Nachlaß. Die Legende vom Mönche Abhiya ⟨Mahāvastu, ed. Senart I p. 34—45⟩.)

17956. *De*, Sushil Kumar: Treatment of love in Sanskrit literature. — Calcutta: (Sajanikanta Das). 1929. 87 S. ((R.)) Eb 4181/6.

17957. *Inscriptions* of Bengal. Vol. 3. — Rajshahi, Bengal: Varendra Res. Soc. 1929. ((T.)) Eb 4073
3. cont. inscr. of the Chandras, the Varmans and the Senas, and of Īśvaraghosha and Dāmodara. Ed. w. transl. a. notes by Nani Gopal Majumdar. — 1929. X, 200 S., 16 Tfn. [1 & 2 noch nicht erschienen.]

17958. *Sastri*, P. P. S.: A descriptive Catalogue of the Sanskrit manuscripts in the Tanjore Mahārāja Serfoji's Sarasvatī Mahāl Library, Tanjore. Vol. 1—3. — Srirangam: Sri Vani Vilas Press 1928—29. ((Libr.)) Eb 735.
1. 2. Vedas. 1928. 3. Vedas. Vedāṅgas. 1929.

17959. *Vaidya*, Vishvanāth P.: Īśāvāsyopaniṣat. Paper read before the 18. Int. Congress of Orientalists. — (Bombay: [Vf. 1929]). 11 S. Eb 1914/106.

17960. (*Bhoja-rāja*:) Tatvaprakāśikā- (2. *Sadyojyotiḥ*:) Tatvasaṃgraha- (3. *Sadyojyotiḥ*:) Tatvatrayanirṇayāḥ savyākhyāḥ [Vf.: Aghoraśiva] N. Kṛṣṇaśāstriṇa pariśodhitāḥ. — Srirangam: Śrī-Vāṇī-Vilāsa-m. 1923. 8, 58, 53, 22, 3 S. ((Or. Sem.)) Eb 2402.

17961. *Ārhata-mata-prabhākara*, mayūkha 1—5. — Poona: Motīlāl Lādhājī 1926—28. Eb 1289.
1. *Hemacandra*: svopajña-vṛtti-sahitā Pramāṇa-mīmāṃsā. — VI. 2452 [1926]. 18, 108, 6 S.
2. *Umāsvāti*: sa-bhāṣya-Tattvārthādhigama-sūtrāṇi. — VI. 2453 [1927]. 38, 203, 2 S.
3. *Hemacandra*: Anya-yoga-vyavacchedikā tad-vyākhyā ca Malliṣena-sūri-praṇītā Syādvāda-mañjarī. — VI. 2452 [1926]. 67, 244, 6 S.
4. *Vādideva*-sūri: Pramāṇa-naya-tattvālok-ālaṅkāraḥ, tad-vyākhyā ca (Devācārya-viracita-) Syādvāda-ratnākaraḥ. Bhāga 1—4. — VI. 2453—54 [1927—28]. S. 1—991.
5. *Sūyagaḍaṃ* (Sūtrakṛtāṅgam), the second book of the Sacred Canon of the Jains, for the 1. time crit. ed. w. the text of Niryukti, .. by P(araśurām) L. Vaidya. Part 1. — 1928. S. 1—152.

17962. *Mahāvyutpatti*. — Bon-kan taiyaku Bukkyō-jiten honyaku meigitaishū. [Text, Komm., Skr. u. chin. Index, Index d. Zahlenkategorien; Hrsg.:] Unrai Wogihara. [2. verb. Aufl.] — Tōkyō: Heigo shuppan-sha 1927. 4, 11, 245, 60, 2, 199, 163, 4 S. ((Notgem.)) Eb 3152.

17963. *Patañjali*: The Mahābhāṣya, Adhyāya 1, pāda 1, āhnika 1. Transl. into Engl. w. hist., philos., philol. a. expl. notes by Prabhat Chandra Chakravarti. — Calcutta: Calc. Oriental Press (1925). 37 S. (SA.: Indian Hist. Qu. 1, 1925.) ((Notgem.)) Eb 3322. §

17964. (*Rāma-śarman* Bhaṭṭācārya Tarkavāgīśa: Prākṛta-kalpataru, Ausz.) The Sauraseni and Magadhi Stabakas of R. [Ed. a. tr.] by Sir George A. Grierson. — Bombay 1928: Brit. India Press. 56 S., 6 Tf. 4⁰. (SA.: Ind. Ant. 56—57, 1927—28.) Eb 4734/165. 4⁰. §

17965. (*Bhagavadgītā*.) — Saṃskṛta-Jñāneśvarī. Anuvādakaḥ: Mahādeva Pāṇḍurang Oka. Khaṇḍaḥ 1. (Praśasti: Śrīdhar Pāṭhak; Prastāvanā: Vāsudev Śāstrī Abhyaṅkar; Foreword: R. D. Ranade.) — (Poona: Oka) 1929. 16, II, 2, 298, 3 S. [Skr.-Übers. v. Jñāneśvara's Marāṭhī-Komm. zur Bh.] ((R.)) Eb 3895.

17966. *Vadekar*, D. D.: Bhagawad-Gita. A fresh study ⟨Being a plea for the historical study and interpretation of the Gita⟩. An essay. W. a fw. by S. V. Dandekar. — Poona: Or. Book Agency 1928. XV, 100 S. Eb 3918. §

17967. (*Vālmīki*.) — The Picture Râmâyana compiled a. ill. by Bhavanrao Shrinivasrao alias Balasaheb Pandit Pant Pratinidhi, Chief of Aundh. (Pref.: C. A. Kincaid.) — Bombay 1916: Brit. India Pr. X, 72 S., 60 f. Tf. ((Chief of Aundh.)) Eb 3622.

17968. *Ratan Devī.* — Thirty Songs from the Panjab and Kashmīr: recorded by R. with intr. and translations by Ananda K. Coomaraswamy and a foreword by Rabindranath Tagore. — (London: Luzac; Novello 1913: Old Bourne Pr.) VII, 76 S., 2 Tf. 4⁰. Ebf 1819. 4⁰. §

17969. (*Kṛṣṇa-dās*: Caitanya-carit-āmṛta.) Chaitanya's life and teachings. From his contemporary Bengali biography the Chaitanya-charit-amrita. Transl. into Engl. by Jadunath Sarkar. 2. ed. rev. — Calcutta: M. C. Sarkar 1922. XVIII, 297 S., 1 Tf. Ebf . §

17970. *Tagore*, Debendranath. — The Autobiography of Maharshi D. T. Transl. from the orig. Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi (Tagore). (Introd.: Evelyn Underhill.) (Repr.) — London: Macmillan 1916. XLII, 295 S., 1 B. Ebf 22003. §

17971. *Viśāl-Bhārat.* Sampādak: Banārsī-dās Caturvedī; sañcālak: Rāmānand Caṭṭopādhyāya [Chatterjee]. Varṣa 1—2. — Calcutta 1928—29: Prabāsī Pr. [Monatsschrift; Hindī]. Ebi 7231. §

17972. *Kabir*: One hundred poems. Transl. by Rabindranath Tagore ass. by Evelyn Underhill. (Repr.) — London: Macmillan 1915. XLIV, 105 S. Ebi . §

17973. *Swynnerton*, Charles: Romantic tales from the Punjab with Indian nights' entertainment, coll. a. ed. from orig. sources. With numerous ill. by Mool Chund of Ulwar. New reissue, 4./3. ed. Vol. 1. — London: Oxford Un. Pr. 1928. Ebo 5510. §

17974. *Gandhi*, M. K.: (Autobiography). Transl. from the original in Gujarati by Mahadev Desai. (Vol. 1.) — Ahmedabad: Navajivan Pr. 1927. Ebr . §
   1. The Story of my experiments with truth. — 1927. III, 602 S., 1 B.

17975. *Vijaya-sāhitya.* 1—7. — Poona 1923—28. [Buchreihe; Marāṭhī.] Ebt 4530. §

17976. *Ravi-kiraṇ-maṇḍaḷ.* 1—10. — Poona 1923—27. [Buchreihe; Marāṭhī.] Ebt 4531.

17977. The *Poet-Saints* of Maharashtra. Translations from orig. sources by Justin E. Abbott. No. 1—4. — Summit, M. J.: Abbott 1926—27: Scottish Mission Pr., Poona. Ebt 4532. §
   1. *Mahīpati.* — Bhānudās, translated from Mahipati's Bhaktavijaya ch. 42 & 43, with Marathi text in appendix. — (1926.) XIV, 49, 56 S.
   2. (*Mahīpati*: Bhaktalīlāmṛta, adhy. 13—24.) — Eknath, a translation from the Bhaktalilamrita. — (1927.) IV, 295 S.
   3. *Eknāth.* — Bhikshugita, the mendicant's song. The story of a converted miser. A transl. of the 23-rd ch. of the Eknāthī Bhāgavata. — (1927.) X, 113, 28, 14, 79, 14 S.
   4. *Dāsopanta-caritra.* — Dasopant Digambar. Translation of the Dasopant Charitra. ⟨Author a. date of text unknown.⟩ — (1927.) VII, 81, 28, 8, 55, 12 S.

17978. *Hindu-samāj-oddhāraka-vāṅmaya-mālā*, pustak 2. — Poona 1927. [Marāṭhī.] Ebt 4533. §
   2. *Divekar*, Mahādev-śāstrī: Brāhmaṇāntīl poṭajātīṃcem ekīkaraṇ. 1; 2,1. — 1927. 9, 82; 5, 174, 9, 7 S.

17979. *Śikṣaṇ-prasārak-maṇḍaḷī-mīmāṃsāvidyālaya.* Pustak n. 2. — (Poona) 1925. [Marāṭhī.] Ebt 4534. §
   2. *Kāṇe*, Pā[ṇḍuraṅg] Vā[man]: Pūrvamīmāṃsā-paddhatī-cā itihās, Puruṣottam Bāḷkṛṣṇa Sāṭhe Marāṭhīṃta .. kelem. — 1925. 63 S.

17980. *Banhaṭṭī*, Śrīnivās Nārāyaṇ: Mayūra-kāvya-vivecana. Bhagavatī kāvyāṃ-cyā tulan-ātmak vistṛt nirīkṣaṇā-sah. — Poona: [Vf.] ś 1848 [1926]. 20, 395, 3 S. [Die Dichtg. des Marāṭhī-Dichters Moropant.] Ebt .

17981. *Vaidya*, Dvārkānāth Govind: Prārthanā-samājā-cā itihās. — (Bombay: Bombay Prarthana Samaj) 1927. XI, 319, 362 S. Ebt . §

17982. [*Mahābhārata*; Telugu.] — *Kaḷule Vīrarāja* praṇīta Āndhra-vacana Mahābhāratamu. <17-va śatābdavu vacana-granthamu.> *Sabhā*-parvamu. N. K. Veṅkaṭēśam Pantulu-gāricē pracurimpabaḍivadi. — Rajahmundry 1928. XX, 8, 349, 9, 3 S., 5 Tf. Fea . §

17983. *Mukhopadhyaya*, Pramathanath: Introduction to Vedanta philosophy. — Calcutta: Book Co. 1928. II, 258, XXV S. (Sreegopal Basu Mallik Fellowship Lectures for 1927.) ((R.)) L 546.

17984. *Srinivasachari*, P. N.: Ramanuja's idea of the finite self. — Calcutta, London: Longmans 1928. XIII, 125 S. Eb 3379/45. §

17985. *Davids*, (C. A. F.) Rhys: Gotama the man. — London: Luzac 1928. 302 S. ((R.)) Hb 2443/15.

17986. (*Wijayasekera*, Dhammika A.:) Peace. — (Colombo: Bastian [1929].) 51 S. ((Vf.)) Hb 2706.
(Peace. — The eternal peace of Nibbana.)

17987. *Kappes*, Richard: Die Botschaft des Buddha. Der suchenden Seele ein Weg. — Frankfurt (Main): Neuer Frankf. V. 1929. 52 S. [Dichtung.] ((R.)) Ef 471.

17988. Bhavanrao Shrinivasrao alias *Balasaheb* Pant Pratinidhi, chief of Aundh: Surya Namaskars <Sun-Adoration> for health, efficiency & longevity. 2. ed. — Aundh State Pr. 1929. 175 S., 22 Tf. ((Vf.)) P 27.

17989. *Stein*, Sir Aurel: On Alexander's track to the Indus. Personal narrative of explorations on the North-West Frontier of India. — London: Macmillan 1929. XVI, 182 S., 98 A. auf Tfn., 2 Kt. ((R.)) Ob 2257.

17990. *Cosmas Indicopleustes*. — Christianskaja Topografija Koz'my Indikoplova po grečeskim i russkim spiskam. Izslěd. E. K. Rědina. Pod red. D. V. Ajnalova. Čast' 1. — Moskva 1916: tip. G. Lissnera i D. Sovko. XV, 366 S., 32 Tf. 4°. ((Notgem.)) Eg 369. 4°. §

17991. *Campbell*, John, Maj.-Gen.: A personal narrative of thirteen years service amongst the wild tribes of Khondistan for the suppression of human sacrifice. — London: Hurst & Blackett 1864. IX, 320 S., 6 Tf., 1 Kt. Oc 1457. §

17992. *Karandikar*, S. V.: Hindu exogamy. (A systematic study of Hindu marriage outside the Gotra.) — Bombay: Taraporevala 1929. XV, 308 S. ((R.)) Oc 1548.

17993. *Joshi*, Hem Chandra: Recherches sur les conceptions économiques et politiques dans l'Inde ancienne d'après le Rigveda. — Paris: Jouve; Leipzig: Harrassowitz 1928. 120 S. ((R.)) K 644/350.

17994. *Chailley*, Joseph: L'Inde britannique. Société indigène; politique indigène; les idées directrices. — Paris: A. Colin 1910. XVI, 513 S., 2 Kt. K 597. §

17995. *Horovitz*, Josef: Indien unter britischer Herrschaft. — Leipzig: Teubner 1928. 136 S., 7 f. Ktsk. (Handbuch d. engl.-amer. Kultur.) Nf 180/510. §

17996. *Yazdani*, G.: Mandū. The City of Joy. Printed for the Dhār State. — Oxford 1929: Univ. Pr. XII, 131 S., 50 Tf., 1 Ktsk. ((Vf.)) Nf 549.

17997. *Tippu-Sāhib.* — Révolutions de l'Inde pendant le 18. siècle, ou Mémoires de Typoo-Zaeb, Sultan du Maissour, écrits par lui-même, et traduits de la langue indostane; publiés par Antoine Fantin-Desodoards. T. 1, 2. — Paris: G. Bridel 1796. Nf 480/38. §

17998. *Chapman*, J. A.: The character of India ⟨a reply to "Mother India"⟩. 2. ed. rev. — (Calcutta: author); Oxford: Blackwell 1928. V, 149 S. Oc 1576/35. §

17999. *Minney*, R. J.: Shiva, or the future of India. (Repr.) — London: Kegan Paul; New York: Dutton 1929. 96 S. (To-day and to-morrow.) K 674. §

18000. *Radhakrishnan*, S[arvapalli]: Kalki, or the future of civilization. — London: Kegan Paul; New York: Dutton 1929. 96 S. (To-day and to-morrow.) L 558/25. §

18001. *Sapre*, B. G.: Essentials of Indian economics. 1. ed. — (Sangli: author.) 1927. XXII, 512 S. K 746/20. §

18002. *Paññâsa Jâtaka.* Vol. 1. Samuddaghosa Jâtaka et Sudhána Jâtaka. Traduit du Pali [en Khmer] par Le Vénér. Préas Khéan Bavarvichéa (Bavòrviccea) Em. — Phnom-Penh 1929: Impr. du Gouv. 71 S., qu.-4⁰. Fep 6528. 4⁰. §

18003. *Finot*, Louis: Ampi-prā-pütthò-sàsanea ... — Le Buddhisme, son origine, son évolution. Traduit en Cambodgien par Choum-Mau (Cum-Mao). — Phnom-Penh 1929: A. Portail. 160 S., Tfn. 4⁰. Fep 6530. 4⁰. §

18004. *Meyer*, Roland: Cours de langue laotienne. — Vientiane 1924: Impr. du Gouv. 303 S. 4⁰. Ffh 1012. 4⁰. §

18005. *Medhā Thibōdī*: Phuththō sāsōnā [Buddha-śāsanā]. — Bangkok B. S. 2471 [1928]. 3, 128 S. [Die buddh. Lehre; siames.] ((Siames. Unterr.-Minist.)) Ffi .

18006. *Seidenfaden*, Erik, Major: Guide to Bangkok with notes on Siam. 2. ed. — (Bangkok:) R. State Railways of Siam 1928. III, 324 S., A., Tfn., Ktn., Pl. Ob 2681. §

18007. *Feestbundel* uitgegeven door het Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150-jarig bestaan 1778—1928. Deel 1. — Weltevreden: Kolff 1928. II, 429 S. 4⁰. Bb 901 r. 4⁰.

(Walther Aichele: Grundsätzliches zur Kawi-interpretation. — C. C. Berg: Iets over de histor. Kidung Sorândaka. — C. O. Blagden: Achinese and Mon-Khmer. — F. D. K. Bosch: Twee belangrijke aanwinsten van het Batavia'sche Museum. — R. Brandstetter: Ein makassar. Drama. — G. Coedès: Note sur une statuette Bouddhique de style Indo-javanais provenant du Siam Oriental. — A. K. Coomaraswamy: A royal gesture; and some other motifs. — O. Dempwolff: D. austrones. Sprachgut in d. polynes. Sprachen. — Hoesein Djajadiningrat: Toepassing van het Moham. slavenrecht in de Lampoengs? — J. C. van Eerde: Onpersoonlijk ruilverkeer in den Ind. Archipel. — Th. van Erp: De ommanteling van Barabudur's oorspronkelijken voet. — S. J. Esser: Nogmaals de vervoegde vormen. — G. Ferrand: La langue malgache. — E. Gobée: Een Loinansch verhaal. — R. Goris: De eenheid der Matarāmsche dynastie. — B. de Haan: Een bijtempel van Tjandi Sewoe. — B. ter Haar

Bzn.: Het rechtskarakter van het indonesisch geschrift opgemaakt ter zake van transacties nopens grond. — B. J. Haga: Eeenige opmerkingen over het adatstaatsrecht van Djambi. — J. van Kan: De teboekstelling van het procesrecht in de 18. eeuw. — J. Kats: Een Balische brief van 1768 aan den Gouv. van Java's Noordkust. — R. A. Kern: Boegineesche Scheppingsverhalen. — J. P. Kleiweg de Zwan: Enkele opmerkingen naar aanleiding van de steenen met voet-afbeeldingen op het eiland Nias. — R. D. Kollewijn: Het Hooggerechtshof van Ned.-Indie en het intergentiel recht. — N. J. Krom: Eenige opmerkingen over de samenstelling van den Nāgarakṛtāgama. — A. C. Kruyt: Raadsels en de Dooden. — J. Kunst: Soendaneesche Zangmuziek. — Shuzo Kure: Ph. Fr. v. Siebold u. s. Einfluß auf die japan. Zivilisation d. neueren Zeit.)

18008. The *Effect* of Western influence on native civilisations in the Malay Archipelago. Ed. by B. Schrieke. — Batavia: Kon. Batav. Genootschap van K. en W. 1929. 247 S. 4⁰. Ng 1055. 4⁰.
(Alb. C. Kruyt: The infl. of W. civ. on the inhabitants of Poso <Centr. Celebes>. — A. W. Nieuwenhuis: Ten years of hygiene a. ethnogr. in prim. Borneo <1891—1901>. — W. Middendorf: The admin. of the outer prov. of the N. I. — J. W. Meyer Ranneft: econ. structure of Java. — J. van Gelderen: Western enterprises a. the density of the popul. in the N. I. — G. H. van der Kolff: Europ. infl. on native agric. — G. W. J. Drewes: The infl. of W. civ. on the languages of the East Ind. archipelago. — B. ter Haar Bzn.: W. infl. on the law for the native pop. — B. J. Haga: Infl. of the W. admin. on the native community in the outer prov. — R. D. Kollewijn: Interracial private law. — B. Schrieke: Native society in the transformation period.)

18009. *Stutterheim*, W[illem] F.: Indian influences in the lands of the Pacific. — Weltevreden: Kon. Batav. Genootschap van K. en W. [1929.] 9 S. Ng 1056. 4⁰.

18010. *Stutterheim*, W. F.: A Javanese period in Sumatran history. — Surakarta: "De Bliksem" 1929. 25 S. ((R.)) Ng 1265.

18011. *Hooykaas*, Christiaan: Tantri, de middel-javaansche Pañcatantra-bewerking. — Leiden, proefschr. — Leiden: A. Vros 1929. 133 S. 4⁰. ((Vf.)) Fb 818. 4⁰.

Iran, Armenien, Kaukasus, Baskisch

18012. *Nikol'skij*, M. V.: Vsevolod Feodorovič Miller, kak vostokověd. — Moskva 1914. 11 S. 4⁰. (SA.: Drevnosti, t. 24.) ((Notgem.)) Nk 610. 4⁰. §

18013. *Dhalla*, Maneckji Nusservanji: Zoroastrian theology from the earliest times to the present day. — New York 1914. XXXII, 384 S. Hb 2822. §

18014. *Lommel*, Herman: The Zoroastrian religion. <A Paper read at the 17th Int. Congr. of Or., Oxford 1928.> — In: The Quest. Vol. 20, No. 2, Jan. 1929, S. 123—130. ((Vf.)) Hb 2851.

18015. *Kazemzadeh* Iranschähr, H.: Der Meister und sein Jünger. — Berlin: Iranschähr 1929. 90 S. ((R.)) Ec 1984/35.

18016. Marquart [*Markwart*, Josef]: Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation. — Berlin-Schöneberg [19..]: Sayffaerth. 82 S. Ng 700/91. §

18017. Bratskaja *Pomošč'* postradavšim v Turcii Armjanam. Literaturno-naučnyj sbornik. 2. vnov obrab. i dopoln. izd. — Moskva 1898: Kusnerev. V, LXXXII, 624, 174 S., A., Tf., 4 S. Noten. [Brüderl. Hilfe f. d. duld. Arm. in d. Türkei.] ((Notgem.)) Ng 745. 4°. §

18018. *Armenien.* Ein Bericht d. Deutsch-Armen. Gesellschaft zur Tagung d. Völkerbundes im Sept. 1927. — Potsdam (1927). 32 S., 1 Ktsk. Ng 625. §

18019. *Uvarova*, [Praskovja Sergěevna]. — Kavkaz. Putevyja zamětki Grafini Uvarovoj. Čast' 2, 3. — Moskva 1891—1904. ((Notgem.)) Ob 1956/410. §
 2. Abchazija, Adžarija, Šavšetija, Poschovskij učastok. — 315, VIII S.
 3. Rača, Gorijskij uězd, Gory Osetii, Pšavija. Chevsuretija i Svanetija. — 326 S., 18 Tf.

18020. Kharthuli saenathdzeḫniero sazogadoebis *Çeliçdeuli.* — *Jahrbuch* der Georgischen Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft. 1—2: 1923—24. — Tiflis (1924). ((Notgem.)) Fir 4060.

18021. *Eyheramendy*, (Pierre), Abbé: Méthode pratique pour apprendre le Basque. (Vol. 1: Cours élémentaire. Préf.: Pierre Lhande.) — Paris: Maisonneuve Frères 1929. 142 S. (Dialecte labourdin.) Fkb 1080. §

18022. *Azkue*, Resurrección Maria de: Diccionario Vasco-Español-Francés. — Dictionnaire basque-espagnol-français. T. 1—2. — Bilbao: autor; Paris: Geuthner 1905—6. 4°. Fkb 1535. 4°. §

18023. *Collection* de curiosités basques. 3. — Chalon-sur-Saone 1901: E. Bertrand. Fkb 2511. §
 3. *Harizmendi*, C.: L'Office de la Vierge Marie en basque labourdin. Nouv. éd. conforme à la 1. de 1658. (Avertissement: Julien Vinson.) — 1901. XV, 132 S. (Aufl. 75 Ex.)

Uralaltaische Sprachen

18024. *Clodius*, Johann Christian: Compendiosum Lexicon latino-turcico-germanicum. — (2.:) Lexici turcici triplex index. — Lipsiae: Wolfg. Deer 1730: Zeidler. ((U. Melzer, Graz.)) Fa 2461.

18025. *Babinger*, Franz: 'Âšyq Pašas Gharîb-nâme. — Berlin 1929. 7 S., 1 Tf. (SA.: MSOS. 31, 2.) ((Vf.)) Fa 2634/71.

18026. *'Āšiḳpašazāde.* — Die altosmanische Chronik des 'A. auf Grund mehrerer neuentdeckter Hss. von neuem hrsg. von Friedrich Giese. — Leipzig: Harrassowitz 1929. 32, 202 S. 4°. ((Hrsg.)) Fa 2635/5. 4°.

18027. *Kahle*, Paul: Piri Re'is und seine Baḥrije. — (SA.: Beiträge zur histor. Geogr., Kulturgeogr. u. Kartogr., vornehml. d. Orients. — Wien: Deuticke 1929. S. 60—76, 7 A.) ((Vf.)) Fa 2963/5.

18028. *Gorjainov*, S.: Bosfor i Dardanelly. — S.-Peterburg 1907: Skorochodov. V, 355 S., Tfn. ((Notgem.)) Ng 678. §

18029. Pervyj Vsečuvašskij Kraevedčeskij *S'ezd* ⟨15—21 junja 1928 g. v g. Čeboksarach ČASSR⟩. Tezisy dokladov i rezoljucii. — Čeboksary: O'vo Izuč. Čuv. Kraja 1929. 136 S. ((T.)) Fah 4028. 4°.

18030. *Altan Gerel.* Die westmongolische Fassung des Goldglanzsutra (Suvarṇa-prabhāsa) nach e. Hs. d. Kgl. Bibl. in Kopenhagen hrsg. von Erich Haenisch. — Leipzig: Asia Major 1929. VIII, 121 S. ((Notgem.)) Fat .

18031. *Novickij*, Grigorij: Kratkoe opisanie o narodě Ostjackom, soč. v 1715 g. Izdal L. Majkov. — S.-Peterburg 1884: Balašev. VI, 116 S. 4⁰. (Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva. [53].) ((Notgem.)) Oc 2019. 4⁰. §

Ostasien

18032. *China-Archiv.* Hrsg. vom Deutsch-Chines. Verbande durch W. Schrameier. Jg. 1—3. — Berlin: K. Curtius 1916—18. ((Notgem.) Ng 38.

18033. Chinesische *Blätter* für Wissenschaft und Kunst. Hrsg. v. Richard Wilhelm. Bd. 1 [m. n. e.]. — Darmstadt: O. Reichl 1925—27. Ffm 441.

18034. *Sinica.* Zeitschrift f. Chinakunde u. Chinaforschung. Hrsg.: Richard Wilhelm. Jg. 3, 4. — Heidelberg: Niels Kampmann; (4.:) Frankfurt (Main): China-Institut 1928—29. Ffm 442. §
Mitteilungen des China-Instituts zu Frankfurt (Main). Jg. 1, 3, 4. an Ffm 441 & 442.

18035. *Annales* Franco-Chinoises publiées trimestriellement par l'Institut Franco-Chinois de l'Univ. de Lyon. Année 1—3, No. 1—9. — Lyon 1927—29. Ffm 448. §

18036. American Council of Learned Societies. *Bulletin.* N. 10. April 1929. Promotion of Chinese Studies — Washington, D. C. 1929. 72 S. Ffm 2235.

18037. *Cordier*, G[eorges]: Méthode pratique de langue chinoise ⟨dialecte yunnanais⟩. — Hanoi: Impr. Tonkinoise 1928. 158 S. 4⁰. Ffm 7650. 4⁰. §

18038. Huang, I. (*Huang* I) und K. Chü (Ch'ü K'an) (& Yü Yün-hsiung): Deutsch-Chinesisches Wörterbuch mit Angabe der im Dt. gebräuchlichsten Fremdwörter u. Eigennamen nebst e. Anhang. Neu bearbeitet. 3. (5.!) Aufl. — Tê-hua ta tzŭ-tien. — Shanghai: Commercial Press 1927. 1289, 48 S. Ffm 7726. §

18039. *Han Wei ts'ung-shu.* [Photolith. Nachdr. d. 1. Ausg. v. T'u Lung, 1592.] — Shanghai: Commercial Pr. 1925. 38 Werke in 250 B., 40 pên in 4 t'ao; weißes Papier. Ffm 9503. §

18040. *Chung-hua yen-hai,* [Hrsg.:] Shih Hsiang-tsai. — Shanghai: Chung Hwa Book Co. 1927. getr. Pag. (= 339 S.). [„Meer d. chin. Sprüchw."] Ffm 11865. §

18041. *Margouliès*, Georges: Le Kou-wen chinois. Recueil de textes avec intr. et notes. — Paris: Geuthner 1926. CXXVII, 464 S. Ffm 12570. §

18042. *Kyn* Yn Yu, J. B.: Anthologie des conteurs chinois modernes établie et trad. avec une intr. — Paris: Rieder 1929. 190 S. (Les Prosateurs étrangers modernes. N. S. 5.) Ffm 12578. §
([Vff.:] Tcheng Wi Mo; Lo Houa Sen; J.-B. Kyn Yn Yu; Lou Sioun; Mlle. Ping Sing; Mao Teng; Yo Ta Fou.)

18043. *Tung-fang tsa-chih.* — The Eastern Miscellany. Vol. 26. — Shanghai: Commercial Pr. 1929. Ffm 13064. §

18044. *Kuo-hsüeh lun-ts'ung.* — Chinese Classical Review. 1. — Peking: Tsing-hua College; Shanghai: Commercial Pr. 1927—28. Ffm 13076. §

18045. *Kuo-wên ch'êng-yü tz'ŭ-tien.* [Bearb.:] Chuang Shih. [7. Aufl.] — Shanghai: Chung-kuo t'u-shu kung-szŭ 1926. getr. Pag. (= 1038 S.). [Phrasen-Lexikon.] Ffn 6811. §

18046. *Shu-ching.* — Chou King. Texte chinois avec une double trad. en français et en latin, des annot. et un vocab. par S. Couvreur. 2. éd. — Sien Hsien: Miss. Cath. 1927. 464 S., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Ffo 585.

18047. *Szŭ-shih.* (Shih-chi; Ch'ien Han shu; Hou Han shu; San-kuo chih.) [Photolith. d. Akademieausg. 1747.] — Shanghai: Commercial Pr. 1927. 130, 120, 120, 65 B. in 48 pên. Ffp 53. §

18048. (*P'êng* Tsun-szŭ:) Shu pi. Das kostbare Heldenblut von Shu. Erstmalig übertr. aus d. chin. Urtext von F(ritz) Weiß. — Berlin: C. Heymann 1929. VII, 105 S., 1 K. ((Or. Sem.)) Ffp 1587.

18049. Chen, H. C. (*Ch'en* Hao-chi): Chung-kuo sin-yü-t'u. — New Atlas of China. 4. ed. — Shanghai: Commercial Pr. 1925. 26 Ktn. 2⁰. Ffp 6910. 2⁰. §

18050. *Fo-hsüeh ta tz'ŭ-tien.* [Vf.:] Ting Fu-pao (= Ch'ou-yin chü-shih). [2. Aufl.] — Shanghai: I-hsüeh shu-chü 1925. 16 pên. ((Or. Sem.)) Ffr .

18051. *Margouliès*, Georges: Le "Fou" dans le Wen-siuan. Étude et textes. — Paris: Geuthner 1926. 138 S. Ffu 516. §

18052. *Richard*, L.: Géographie de la Chine. 2. éd. 1. — Chang-hai 1923: Impr. de T'ou-sè-wè. Ob 2510.
   1. La région du Nord ⟨Bassin du Hoang-ho⟩. — 1923. 2, 2, III, 206, 19 S., 5 Kt.

18053. *Mayers*, William Frederick: The Chinese Government. A Manual of Chinese titles, categorically arr. a. explained, w. an app. 3. ed. rev. by G[eorge] M[acdonald] H[ome] Playfair. — Shanghai: Kelly & Walsh (1896). VI, 196 S. Kn . §

18054. *Ku* Hung-ming: Papers from a viceroy's Yamen. A Chinese plea for the cause of good government and true civilization in China. — Shanghai: Shanghai Mercury 1901. XVI, 197 S., 2 Bl. [mit Autogr. d. Vf.] Kn . §

18055. Wang King Ky [*Wang* Ching-ch'i]: China and the problem of narcotics before the League of Nations. Views exposed during the 12-th Sitting of the Opium Committee at Geneva. — Brussels: Ligue Anti-Opium d'Outremer 1929. 23 S. Kn .

18056. *Katalog* der Bücherei des Japaninstituts zu Berlin. Nach dem Stande vom 1. 1. 1929. Teil 1: Werke in europ. Sprachen. — (Berlin 1929.) 120 S. 4⁰. [Maschinenschrift.] Fg 49. 4⁰.

18057. *Who's Who Hakushi* in Great Japan. 1888—1920. Ed. by K. R. (Kurō) Iseki. Vol. 1. — Tokyo: Hattensha (1921). 4⁰. ((Notgem.)) Fg 108. 4⁰.
   1. Hogaku Hakushi ⟨H. of Law⟩ and Yakugaku Hakushi. ⟨H. of Pharmacology.⟩ — 1921. Getr. Pag. 4⁰.

18058. *Katō*, Genchi: A Study of Shintō, the religion of the Japanese nation. — Tōkyō: Meiji Japan Soc. 1926. IX, 255 S., 5 Tfn. ((R.)) Hb 3425.

18059. *Nikolaev*, A. A.: Očerki po istorii Japonskago naroda. Tom. 1. (S. Peterburg:) Izd. "Obščestvennoj Pol'zy" 1905. 198 S. ((Notgem.)) Ng 185. §

18060. *Holtom*, D. C.: The Japanese Enthronement Ceremonies with An Account of the Imperial Regalia. — Tokyo: Kyo Bun Kwan 1928. X, 146 Bl., Tfn., [1 pên]. Hb 3422. §

18061. *Sata*, Aihiko: Über Deutsch-Japanische Kulturbeziehungen. — Berlin, Wien: Urban & Schwarzenberg 1927. 40 S. Ng 405.

Orientalische Kunst u. Archaeologie, Musik

18062. *Benédite*, Georges: L'Art égyptien dans ses lignes générales. — Paris: Morancé 1923. 75 S., 35 Tf., kl.-8⁰. (Enseignement de l'École du Louvre.) Qb 31/37. §

18063. *Spiegelberg*, Wilhelm: Die aegyptische Sammlung des Museum-Meermanno-Westreenianum im Haag, hrsg. u. erl. — Straßburg: Trübner 1896. 29 autogr. S., 5 Tfn. 4⁰. Qb 127/10. 4⁰. §

18064. *Salles*, Georges et Marie-Juliette Ballot: Les Collections de l'Orient musulman. (Préf.: J. J. Marquet de Vasselot.) — Paris: Musées Nat. 1928. 80 S., 24 Tf., 1 Kt. (Musée Nat. du Louvre.) Qb 571. §

18065. *Ščukin*, P. I. — Persidskija vešči Ščukinskago sobranija. Opisanie, sostavlennoe P. I. Ščukinym. — Moskva: Imp. Ross. Istor. Muz. imeni Imp. Aleks. III. 1907. 42 S., 32 Tf. 4⁰. [Pers. Kunstw. d. Slg. Š.] ((Notgem.)) Qb 578. 4⁰. §

18066. *Mečeti* Samarkanda. — Les *Mosquées* de Samarcande. Fasc. 1: Gour-Emir. — S.-Peterburg: Commission Imp. Archéol. 1905. IX S., 18 f. Tf. gr.-2⁰. ((Notgem.)) Qb 383. gr.-2⁰. §

18067. *Babinger*, Franz: Moschee und Grabmal des Osmân-Schâh zu Trikkala. Ein Werk des Baumeisters Sinân. — 6 S., 1 Tf. (SA.: *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 4, 1929.) ((Vf.)) Qb 541.

18068. *Grohmann*, Adolf; Thomas W. Arnold: Denkmäler islamischer Buchkunst. — München: K. Wolff; Firenze: Pantheon (1929). XIII, 143 S., 104 Tf., 19 A. 4⁰. Qb 350. 4⁰. §

18069. *Sakisian*, Arménag Bey: La Miniature persane du 12. au 17. siècle. — Paris, Bruxelles: Van Oest 1929. XIII, 175 S., 106 Tf. 2⁰. Qb 570. 2⁰ §

18070. Archäologische *Mitteilungen* aus Iran. Herausg. von Ernst Herzfeld. Band 1, H. 1. — Berlin: D. Reimer 1929. ((T.)) Q .

18071. *Materialy* po archeologii Kavkaza, sobrannye ėkspedicijami Imp. Mosk. Archeol. Obščestva. Vyp. 6, 9—14. Pod red. Grafini P. S. Uvarovoj (13:) i Ch. I. Kučuk-Ioannesova. — Moskva 1911—16. 4⁰. ((Notgem.)) Q . 4⁰.

18072. Little *Books* on Asiatic Art. Vol. 1—3. — Calcutta: Rupam [ca. 1928]. Qa 12. §
   1. *Gangoly*, O. C.: Southern Indian bronzes. Ser. 1. — [ca. 1928.] 36 S., 22 Tf.
   2. *Gangoly*, O. C.: The art of Java. — [ca. 1928.] 63 S., 16 A. auf Tfn., 67 Tf.
   3. *Gangoly*, O. C.: Indian architecture. — [ca. 1928.] 58 S., 45 A. auf Tfn., 75 Tf.

18073. *Bachhofer*, Ludwig: Die frühindische Plastik. Bd. 1—2. — Firenze: Pantheon; München: Kurt Wolff (1929). IV, 136 S., 161 Tf. 4⁰. Qb 606/5. 4⁰. §

18074. *Focillon*, Henri: L'Art bouddhique. — Paris: Laurens 1921. XVI, 164 S., 24 Tf. (Art et religion. [1.]) Qb 619. §

18075. *Scherman*, L.: Die ältesten Buddhadarstellungen des Münchener Museums für Völkerkunde. — (SA.: Münchner Jahrbuch d. bild. Kunst. 1928, S. 64—80; 1929, 147—166.) ((Vf.)) Qb 682/5. 4⁰. §

18076. *Rosenthal*, Ethel: The story of Indian music and its instruments. A study of the present & a record of the past, tog. w. Sir William Jones' celebrated treatise (On the musical modes of the Hindus.) — London: W. Reeves (1928). XXVII, 220 S., 19 Tf. Qc 170. §

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2620 Herr stud. real. Josef Sturm, Salzburg, Krotachgasse 5.

2621 Herr stud. theol. Kurt Wendt, Eberswalde, Marienstr. 3.

2622 Herr Dr. Otto Walter, Stolzenberg bei Schievelbein.

2623 Herr H. H. Vögele, Königsberg i/Pr., Erste Fließstr. 20.

2624. Maisonneuve, Adrien, Librairie d'Amérique et d'Orient Paris 6e, 5 Rue de Tournon 5.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1929 eingetreten:
154 Public Library, Cleveland, Ohio.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Dr. Rud. Anthes, Berlin W 57, Alvenslebenstr. 17, III.

Herr Rev. Frederick A. Baepler, Fortuna, North Dakota U, S. A.

Herr Prof. D. Dr. W. Baumgartner, Basel, Kanonengasse 19.

Herr Kurt Buffo, Bochum, Clemenstr. 29.

Herr Prof. N. P. Chakravarty, Office of the Government Epigraphist for India, Ootacamund, Nilgiris, Madras.

Herr Dr. P. Dahmen, M.-Gladbach-Land, Großheide, Franziskus Heilstätte.

Herr Prof. Dr. J. Furlani, Firenze, Via Alfieri 10.

Herr Dr. S. D. Goitein, Hebrew University, School of Oriental Studies, Jerusalem, Palestine.

Herr Dr. August Heider, Gütersloh, Feldstr. 11.

Herr Pfarrer Dr. A. Hohenberger, Schwabach, Nördl. Ringstr. 1 a, I.

Herr Dr. phil. Ernst Jacob, Augsburg, Halderstr. 6.

Herr Prof. Dr. Eugen Kagarow, Leningrad 3, Mal. Rasnotchinnaja 7, Wohng. 6.

Herr Bibliothekar Dr. Ewald Kuhr, Halle (Saale), Moltkestr. 4, II.

Herr Prof. Dr. Otto Kümmel, Direktor der Asiatischen Sammlungen am Museum für Völkerkunde, Berlin-Zehlendorf, Wilhelmstr. 23.

Herr Prof. Dr. H. Lehmann, Berlin-Dahlem, Arnimallee 23 a.

Herr stud. theol. et rer. orient. K. Möhlenbrink, Kiel, Feldstr. 52, I.

Herr Priv.-Doz. Dr. O. Neugebauer, Göttingen, Calsowstr. 57.

Herr Prof. D. Dr. Friedr. Nötscher, Wien 18, Bastienstr. 27, I.

Herr Prof. Dr. V. G. Paranjpe, Poona Nr. 2, India, Chimambag, Tilak Road.

Herr cand. phil. et theol. Curt Peters, Paderborn, Priesterseminar.

Herr Dr. Martin Plessner, Bonn a/Rh., Rheinweg 97.

Herr Dr. Priv.-Doz. Otto Pretzl, München 23, Morawitzkystr. 3, III.

Herr Prof. Dr. Mohd. Sadrud-Din, Goot College, Lahore, India, near Dala Ganj Box.

Herr Prof. Benoy Kumar Sarkar, Zürich, American Express Co.

Herr Dr. Nachman Schapiro, Kaunas (Litauen), Aušros-g. 25.

Herr Prof. Stanislav Schayer, Warschau, Mazowiecka 7, IV.

Herr Liz. Dr. Heinrich Seeger, Vorsteher des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes, Jerusalem, Old City, Buristan.

Herr Dr. M. Z. Siddiqi, Sir Atshulosh, Prof. of Islamic Culture, Calcutta University, Calcutta, India.

Herr Prof. D. Dr. Friedrich Stummer, Freising, Haydstr. 17, II.

Herr Dr. Walter Till, Mödling bei Wien, Technikerstr. 5, II. 74.

Herr Prof. Dr. Wilh. Weber, Halle a/S., Hoher Weg 3.

Herr Reg.-Med.-Rat Dr. Weckerling, Frankfurt a/M., Marienstr. 10.

Herr Prof. Dr. Hans Windisch, Kiel, Forstweg 16.

Herr Prof. Dr. Paul Wittek, Konstantinopel-Beyoglu, P. K. 142.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Heinz Heintze, München.

Frau Dr. Nelly Hilpert, Breslau.

Herr cand. phil. J. A. Janson, Riga.

Herr Legationsrat E. Krebs, Charlottenburg.

Herr Pfarrer Dr. Th. L. W. van Ravesteyn, Utrecht.

Herr Dr. med. E. Senn, Konstanz.

Herr Ing. Ed. Vaesen, Köln.

Herr Dr. Fr. Weinrich, Eschwege.

Herr Prof. Dr. A. Wiedemann, Bonn.

Herr Dr. Erich Zugmeyer, München.

Verstorben:

Herr Dr. Fritz Fikentscher, Buchdruckereibesitzer, Leipzig.

Herr Prof. Dr. Rud. Geyer, Wien.

Herr Pfarrer Joseph Kahlen, M.-Gladbach.

Herr Domherr Geh. Rat Prof. Dr. Rud. Kittel, Leipzig.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

